التحليل النفسي
والثقافة العربية - الإسلامية



آن وولتوك
جان فرانسوا كليمان
جيلبير غرانغيوم
سامي علي
عبد الكبير الخطيبي
عدنان حب الله
عقبة نطاحي
فتحي بن سلامة
مالك شبل

بدايات

التحليل النفسي
والثقافة العربية الإسلامية

التحليل النفسي

والثقافة العربية الإسلامية

مجموعة مؤلّفين

بدايات

2008

سوريا ـ جبلة ـ مجمّع الروضة التجاري

هاتف: 807826

دمشق: ص.ب.30833

الاستشارة الفكرية والأدبية: أدونيس

التحليل النفسي
والثقافة العربية ـ الإسلامية

سامي علي فتحي بن سلامة

جان فرانسوا كليمان

عبد الكبير الخطيبي مالك شبل

جيلبير غرانضيوم

عقبة نطاحي عدنان حب الله

آن وولتوك

ترجمه: حسين قبيسي

عيسى مخلوف

المعطي قبال

فتحي بن سلامة*

شجرة الإسلام، التحليل النفسي، الهوية

"انترسيني" ("ما بين الإشارات") مجلة تستخدم التحليل النفسي في الموضوعات الدينية. خطوة جريئة قد تسفر عن نتائج مهمة. لكن هذا يتوقف على مدى رصانة البحث العلمي والنفس الطويل.إلام يهدف هذا المشروع؟ وما منطلقاته؟

❖ تسعى مجلة "انترسيني" (Intersignes) إلى تعميق البحث في تفسير مضمون كلمة الإسلام. والمقصود هنا بكلمة "إسلام" الحضارة الإسلامية بمجملها لا أحد مقدماتها فقط أي الدين، على الرغم من كون الدين هو نقطة الانطلاق وأحد أهم المقومات في تكوين هذه الحضارة. وإننا لنشبه الإسلام بالشجرة التي هي رمز الروحانية في كل الحضارات، كما أنها كذلك في النص القرآني. فإذا ما كانت أغصان الشجرة وأوراقها وثمارها تدين بنموها إلى امتداد الجذور في تربة معينة، فهل يمكن أن نكتفي بالقول بأن الشجرة إنما هي الجذور وحدها؟ لقد ضرب الجذر المحمدي للكلمة عميقاً

* فتحي بن سلامة، تونسي، أستاذ في التحليل النفسي، ومسؤول عن جمعية البحوث المغربية في جامعة باريس السابقة (جوسيو). وهو رئيس تحرير مجلة Intersignes (ما بين الإشارات). آخر كتبه هو بعنوان: "الليل المكسور" (La nauit brisée)، باريس 1988.

في التربة العربية لكن هذه الجذور امتدت إلى مناطق أخرى عديدة وتطعمت بلقاح أشجار أخرى، ولولا ذلك لظل الإسلام ديناً مقتصراً على بعض قبائل شبه الجزيرة العربية لا غير. تستمر الجذور في مد الشجرة بنسغ الحياة، لكن الشجرة من دون مجموع الأغصان والفروع والأوراق تضمر وتيبس. لقد تفيّأنا شجرة الإسلام وترعرعنا في ظلالها ولا نريد أن نراها تحت سماء هذا العالم إلا شجرة كاملة بعناصرها ومقوماتها جميعاً. فلا مندوحة إذاً من أن ننظر إلى الدين كأساس تاريخي وميتافيزيقي، لكن هذا النظر لا يشكل الهدف الأوحد والمباشر لمشروعنا في مجلة "انترسيني فهي ليست مجرد مجلة علمية موضوعها الدين. ولئن كانت بعض التيارات السياسية التي تُنعت "بالسلفية" تريد اليوم أن تشذب شجرة الإسلام فتقصقصها لتجعل الشجرة كناية عن جذر وأرومة فحسب، فإن الفكر لا يمكن أن يخطو في طريق الانتحار هذا. بل عليه، بالعكس، أن يدافع عن حياض الشجرة بكليتها في عالم متطور دائماً وأبداً، حيث يتعاون اليوم العلم والتقنية معاً على اجتثاث المناخات الروحانية من أساسها وعلى إنتاج أنماط جديدة ومتسارعة في نظام الفكر. لكن خلافاً للاعتقاد السائد، يوجد في أوروبا الغربية ألوان من الروحانية تعيش في أماكن شتى من حضارتها، إذ إنني أعتقد بأن الأدب والفن وكل عمل يتصل على نطاق أوسع بالفن والجمال، هي ضروب من الروحانية. فلنستخلص كل الدروس التي يمكن استخلاصها من مثال الشجرة: إذا كانت الحضارة الإسلامية ترفض التطعم بحضارات أخرى، فإنها سوف تهزل وتذوي وتتقلص إلى جذورها الدينية، فيصبح

الإسلام ديناً فقط ويموت كحضارة. وفي تاريخ البشرية حدث مثل هذا الأمر مراراً."انترسيني هي مشروع التطعيم بشتى ألوان وأصناف الفكر والكتابة، التي تتلاقى اليوم تياراتها وتترافد مجاريها في عالمنا هذا، فينجم من جراء ذلك تحولات مذهلة في نتائجها.

على الرغم من كون التحليل النفسي هو المجال الأول في مشروعنا، فهو ليس مجال المشروع الوحيد. الأدب مجال مهم آخر. ثمة استقلال ذاتي لكل مجال من المجالات، غير أن الومض الفكري يولد من تماسها وتلاقيها، ومن انفتاح بعضها على بعض يتناسل الفكر. لذا فإن العلم لا يشكل المدى الوحيد لمشروعنا على الرغم من اندراج هذا المشروع جملة وتفصيلاً في إطار العقلانية العلمية.

. خطورة هذا العمل متأتية من كونه قد يؤدي إلى تدمير صور هي بمثابة سور من المخيلة الجماعية والمعتقدات الدينية في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما لا يتناسب مع درجة تقبل هذه المجتمعات الحالية لمثل تلك النتائج. فما رأيكم في الأثر الذي يمكن أن تحدثه؟

❖أعتقد أن هناك خلطاً بين التحليل والتدمير. لاشك في أن هذه المجتمعات لن تتمكن من الدفاع عن نفسها من وراء القلاع والحصون ثم لماذا يبدو التعامل مع العصري والمتطور من الأسلحة الحربية أمراً بديهياً ولا يبدو كذلك التعامل مع الفكر الحديث والمعاصر؟ ومع ذلك فإن ما يتيح اليوم "للثقافات اللاغربية" - أسوق على عجل هذه التسمية توخياً للسرعة وقد تكون غير دقيقة أن تعيق اجتياح الحضارة الغربية لها وأن تبقى على

اختلافها المميز، هو قطعاً عدم اكتفائها باستعارة التقنيات الحديثة والأخذ بها، وإنما هو تمكنها من أنواع المعرفة التي تتيح لها فهم وإدراك الأسباب التي تؤدي إلى استلاب (Aliénation) الإنسان في إطار هذه التقنيات وفي مجراها، والحال، إن التحليل النفسي هو بالتأكيد أحد فروع المعرفة، وهو الفرع الذي يؤسس مسألة الذات والآخر (le soi et l'Auture) على منابع الكلام ومناجمه الفنية في أوج عصر العلوم. فكيف للعرب أن يرهبوا جانب هذا السبيل العلمي ويخشون مسالكه، وهم الذين بقوة لغتهم واتساع مجالها وروعة جمالها، لم يكفوا يوماً عن التفكير بغير هذا التفكير؟ غير أن العمل التحليلي بوصفه علماً يقوم على عمليات فك الوَصْل (déliaison) والتحليل (ana-lyse: حل الروابط) ـ التي تفسح في المجال إفساحا واسعاً أمام بناءات جديدة ومنظومات متخيلة جديدة ـ لا يمكن القيام به وإنجازه من غير معاناة وألم، لكنه الألم الذي يستحيل قوة فكرية، فلا يظل يأساً وعذاباً.

ـ أين يجد التحليل النفسي مسوغاته العلمية لتطبيق مقولاته ومناهجه في ميدان الأسطورة والمعتقد الديني.

❖ يقوم التحليل النفسي منذ أن أرسى قواعده فرويد على العقلانية العلمية من خلال اكتشافه اللا وعي (l'inconscient). هل يستطيع أحد اليوم أن يُنكر ـ إلا إذا اختار أن يكون جاهلاً ـ أن النشاط الواعي لدى الإنسان لا يشكل سوى جزء ضئيل من حياته النفسية (Vie Psychique) ؟ يستند اكتشاف اللاوعي إلى الاختبارات العيادية (Experiences Cliniques) التي تجرى لأشخاص (Sujets) مرْضى يعانون من اضطرابات

مختلفة في الحياة النفسية، كما يستند إلى عدد من الظاهرات التي يمكن إخضاعها للمعاينة والملاحظة في الحياة اليومية، إذا ما نحن أولينا اهتمامنا وأعرناها الأهمية الكافية كظاهرة الحلم، وزلات اللسان، وأنواع النكات، وأنماط المزاج.. الخ. وقد أتاح اكتشاف فرويد للاوعي فهم هذه الظاهرات، كما أتاح وضع نظرية عقلانية في شأنها، لكنها عقلانية جديدة لا تخضع لقوانين الوعي. على أن أهم ما في الأمر أن هذه النظريات ترتكز على فرضيات (Hypothèses) تنظر إلى النشاط اللاواعي (Activités Inconscientes) لدى الإنسان، من خلال نشاطه اللغوي الذي يتمفصل مع قوى الحياة والموت (Forces de vie et de mort). هذا النشاط يعمل لدى الأفراد من دون وعيهم به، كما يعمل لدى الشعوب من غير علمها به. فبإمكاننا إدراكه إذن في ثنايا كلام الأشخاص (Sujets)، كما من خلال ثقافات الشعوب. من هنا فإن التحليل النفسي يستعين بكل ما من شأنه أن يعينه على تبين الأشكال المختلفة التي يتخذها النشاط اللاواعي: كفروع العلوم الأنسية والعلوم المجتمعية والفنون والآداب والنصوص القديمة، وكل ما يدخل في النسيج الحي السائد أو الميت البائد لما يسمى بالثقافة ويكون قميناً باكتشاف أغوار قوى النزوع وقوى النزاع اللاواعية عند الإنسان.

(Forces inconscients du désir et du Conflit chez l'humain) على أن هنالك حقلاً خاصاً بالتحليل النفسي حيث يمارس كتجربة "محضة" (Pure) إذا جاز التعبير، وهي التجربة التي يمكن أن نسميها "العلاج بالكلام" (La Cure de parole). وهو علاج يتم بواسطة الكلام فقط، إذ يقرر

الشخص (le sujet) أن يخوض طوعاً هذه المغامرة النادرة فيتحدث عن نفسه لشخص آخر كان قد مر بهذا الاختبار. وتلك تجربة لم تجر من قبل: تجربة الإصغاء للذات وللآخر بهدف التعرف إلى القرارات اللاواعية التي تميز الحياة النفسية لشخص بذاته وفرادته وتطبعها بطابع خاص. والعمل الأساسي في هذه الممارسة هو عملية التحليل التي تقوم على سلسلة من عمليات فك الروابط (Déliaisons) بين العناصر المتخيلة (elements imaginaries)، التي يتم من خلالها تنظيم النزوات والكلام (Pulsions et langage). إنها تجربة طوعية يقرر فيها الشخص بمحض إرادته الدخول في مغامرة الكلام والحديث، جاعلاً من نفسه بالذات موضوع تلك المغامرة وغايتها. ولا نجد إلا في مجال التجارب الأدبية عملاً يضطلع بهذا الرهان.لكن أهداف التحليل النفسي والوسائل التي يستخدمها تختلف عنها في مجال الأدب.

. تتوجه المجلة إلى الفرنسيين وقراء الفرنسية في حين أن مشروعاً كهذا من المفترض أنه يتوخى نتائج تدخل في صلب ثقافة المثقفين العرب وتتفاعل معها . فكيف يحدث أن يكون ميدان العمل عربياً ووسائله فرنسية من اللغة إلى أدوات التحليل ومناهجه ..؟

❖أتساءل عما إذا كان يمكن حقاً اختيار لغة التفكير والكتابة. بإمكان التاريخ والجغرافيا أن يقررا اختيار اللغة، غير أنني أرى أن اللغة هي التي تختارنا أيضاً أحياناً. فنحن نعيش في الغربة التي اخترناها طوعاً، والفرنسية هي لغة هذه الغربة وقد باتت جزءاً لا يتجزأ من مسألة الوجود

واللغة (l'être et le langage) بالذات. حتى أنه بين الفرنسية والعربية لا يوجد علاقة غربة فقط، بل تقوم بينهما أيضاً تجربة استجواب تطرح الأسئلة حول أس اللغة والغربة (le langage et l'alterité)؛ إذ لا يمكن القيام بهذه التجربة مع البقاء ضمن لغة واحدة سواء كانت العربية أو الفرنسية. كما أنه لا يوجد لغة فاعلة (ذات Sujet) ولغة مفعوله (موضوع objet). فما بين اللغتين هو مجال اختبار لا يقتصر فقط على معضلة انتقال المعلومات (Passage d'informations) من نظام (Code) إلى نظام آخر. في اللغة الفرنسية التي أستخدمها يجري نَفَس لغتي الأم (التونسية). وفي المقابل ما أكثر النصوص المكتوبة بكلمات عربية كتابة فقط. لأننا عندما نقرأها نجد ـ لنكد الحظ ـ أننا نقرأ الفرنسية أو الإنجليزية بالعربية. هذا كله مما يستدعي طرح مسألة اللغة واللغات طرحاً آخر. وعلى الطرح الجديد أن يأخذ بالحسبان أموراً عدة، ثمة ميل حالياً لطمسها بسبب قضية المصير، مصير الهوية التي تطرح على أسوأ ما يكون الطرح.

كيف يمكن لأبحاث فكرية جديدة أن تدخل في صلب ثقافة من الثقافات؟ ثمة مهمتان ينبغي القيام بهما جنباً إلى جنب وفي آن واحد، إذ بهما يتم ذلك الدخول وإلا ظل مستحيلاً، وهما: الترجمة والتأويل. على عاتق المترجمين تقع مهمة نقل النصوص الجديدة إلى اللغة العربية كترجمة أعمال فرويد مثلاً. لكن الترجمة وحدها تظل عاجزة عن تحقيق الغاية المنشودة، وتظل النظريات المترجمة عرضة للتطبيق العملي تطبيقاً سطحياً أو آلياً وأحيانا تطبيقاً قسرياً لا يخلو من العنف والغضب، إن لم يتدخل المؤولون والشراح

الذين يتولون المهمة الأخرى، التي هي ليست مهمة النقل من لغة إلى لغة أخرى بل النقل داخل اللغة نفسها من نمط إلى نمط، وهي مهمة تقوم على صوغ التراث القديم على نحو يهضم ويتمثل الإدراكات والمعارف الجديدة (les nouvelles intelligibilités). فالعرب مثلاً لم يكتفوا بترجمة الفلسفة اليونانية، بل عمدوا أيضاً إلى القيام بعمل آخر استلزم منهم جهوداً كبرى لتفسير الإرث الفكري العربي ـ الإسلامي على ضوء هذه الفلسفة بالذات. بعد ذلك أنتجوا فلسفاتهم الخاصة بهم. ويكفينا أن نذكر هنا مثلاً معالجة الفارابي الرائعة لفعل "الكون" (أو الوجود ETRE). فكون اللغة العربية خلواً من الكلمة الملائمة لهذا الفعل، دفع بالفارابي إلى التفكير بأن ضمير الغائب "هو"، هو المعادل اللغوي في العربية لفعل الكون في الفلسفة اليونانية. مما يرتب على ذلك نتائج كانت موضع نقاش جرى بيني وبين صديقي عبد الوهاب المؤدب: اسم الكون في العربية هو اسم الغائب، والغياب هو جوهر مسألة الكون في الثقافة العربية. هذا مجرد مثال على ما يهدف إليه الشغل بين اللغتين. في هذا السياق، ينبغي الإشارة إلى أن أهمية عمل المؤولين ـ ولا شك في الأهمية القصوى لعمل المترجمين ـ تعظم بمقدار ما تفترض العودة إلى النبع، إلى التراث، لاستنطاقه واستنباعه من جديد. وأفكر هنا بمقولة غوته (Goethe) الرائعة: "يصبح النبع بحكم الجاف عندما لا نسعى إلى استنباعه من جديد . المؤول هو الذي يسعى إلى تفجير مياه النبع أياً كانت اللغة، لأن النبع هو على الدوام أساس الكلام، شريطة أن يتبع هذا السعي مسالك الكتابة. وتلك هي المهمة التي تنصب عليها جهودي في الأعمال التي

أقوم بها والتي نقترحها في مجلة "دفاتر انترسيني على مفكرين آخرين يسيرون على الدرب نفسها، وفيهم من سار عليها قبلنا بزمن. ذلك بغية خلق شبكة من العلوم ينفتح بعضها على بعض، ولا يمكن بدونها أن تعم حركة الشرح والتفسير المرجوة. إذ أن هذا الانفتاح ضرورة هي الأخرى لابد منها. فالعمل الفردي مطلب ضروري ولا يمكن إغفاله فقط، لكن من دون تلك الشبكة الجامعة يظل العمل الفردي مبادرة معزولة استثنائية، وكأنها أخدود شقه حيزوم سفينة ولا يلبث أن تطويه أمواج البحر. تحضرني هنا أعمال ابن رشد وابن خلدون، التي بقيت مبادرات فردية ما لبثت أن غارت في بطن النسيان. وأظن أن وظيفة أية مجلة هي أن تخلق في زمنها وفي ظروفها حركة تكثر من التنقل بين المعارف المختلفة وتجمعها في إطار من التكامل أو التعاون الموضوعي، لكي يتم إيصال التفسير والشرح ويرسو على قاعدة ثابتة قادرة على العيش والاستمرار.

ثمة هدف آخر للمؤولين ونحن منهم. بالنسبة إلى أوروبا: إدراج الثقافة العربية والحضارة الإسلامية بوصفهما من روافد الفكر، في إطار فكر الإنسانية، والعمل على عدم ابقائهما موضوعاً جامداً سالباً كموضوعات المعرفة الاثنولوجية. ولكي يكون بالإمكان إنجاز هذا العمل بنجاح، ينبغي أن يقوم باحثون ومفكرون عرب بوضع ثقافتهم في صلب الإشكالات الكبرى التي يطرحها الفكر والمعرفة في العصر الحالي. وعليهم ألا يكتفوا بتلقي وطأة هذه المشكلات الفكرية، أو بالإطلاع عليها بإرادة بعد مرور سنوات على أوان طرحها.

. ثمة حجج كثيرة تسوغ رفض التحليل النفسي كعلم يمكن استخدامه منهجاً وأداة في الفكر الديني، تبدأ من كونه علماً "غربياً" ولا تنتهي بنعته علماً "يهودياً"، مروراً بالقول بأنه علم حمل للغرب بالذات، حيث نشأ، ويلات وكوارث، وبأنه يندرج في سياق التناقض الكلاسيكي: غرب ـ شرق ... فكيف ترون هذه الحجج؟

❖أشعر بشيء من العار إذ أجد نفسي مضطراً إلى لفت النظر إلى أن من يفكر على هذا النحو، عليه أن ينكر أيضاً نظرية الجاذبية مثلاً أو نظرية النسبية، وهما من وضع عالمين يهوديين، هما: نيوتن وآينشتاين.لا يوجد علم غربي وعلم شرقي ولا علم يهودي وآخر مسيحي وثالث إسلامي. لا يوجد إلا علم واحد أنتجته البشرية للبشرية. بالطبع هناك أمكنة تتغير بتغير الأزمنة، تنشط فيها حركة الفكر أكثر مما تنشط في سواها في إنتاج هذا العلم مما يمنحها القدرة على بسط هيمنتها على مجالات مختلفة بواسطة التقنيات التي يتيح العلم، بدوره إنتاجها .على أن ما نسميه بالشرق والغرب (على افتراض أن هذا الفصل البالي الذي تعيّنه التسمية، لا يزال حالياً ذا معنى) هما مجالان متمايزان (differenciés): من غير الممكن أن نحشر على صعيد واحد في الغرب المجمعات الصناعية ـ الحربية مع قطاعات أخرى، كالمؤسسات الاجتماعية والمنظمات التي تدافع عن حقوق الإنسان والشعوب.. الخ. أما عن الخسائر، فقد رأينا أثناء الحرب بين العراق وإيران أن المسلمين حين يمتلكون قوة التقنيات الحربية يزرعون الدمار أكثر بكثير مما يقدر عليه أو يفعله الغرب المزعوم. الدمار لا يتأتى من المعارف والعلوم

المنتجة في "الغرب"، وإنما من اعتماد ممارسات ومثل أشكال التنظيم ("management") الصناعي في التعامل مع حيوات الناس وأسباب معيشتهم ومع بيئتهم الطبيعية. إن نقل نتف متفرقة من أساليب التنظيم العقلاني في المجتمع الصناعي وإدخالها عشوائياً في ثقافة من الثقافات هو ما يجعل الناس مجانين، لأن تلك الأساليب هي: أولاً، نتف عشوائية ولا سبيل إلى جعلها متماسكة، إذ أنها لا تقدم وسائل فهمهما واستيعابها، وثانياً لأنها تجعل ناقلي المهارات المصنوعة تابعين لمن ينتجون ويمتلكون الفكر الذي أنتج تلك المهارات المصنوعة، ولا يكتفون بامتلاك المهارات المصنوعة.وبكلام أوضح، إذا كان البعض يعتقدون أن بإمكانهم أن يشقوا الطرقات الواسعة وأن يقيموا المخازن الكبرى (سوبر مارشيه) من دون أن يرفقوا بذلك إدخال مؤلف "كانط" (Kant) الشهير "نقد العقل المحض" في مناهج التعليم، فإنهم يرتكبون بذلك خطأ فظيعاً، لأنهم لا يقدمون الوسائل التي تضمن سواء استخدامها ولا الفكر القادر على فهم جوهرها، فتصبح تلك الأمور عندئذ سبباً من أسباب الكآبة وأموراً خبيثة.

- لابد من القول بأن ثمة أثراً سياسياً، ولو في الأفق البعيد، ينطوي عليه المشروع العلمي الذي يفتح طريق العلوم العصرية أمام شعوب (ومنها العرب) ما تزال تتردد في الأخذ بها أخذة واحدة ونهائية، بحجة أنه يهدم سور "الهوية" .. فما هي الحدود أو الآفاق السياسية لهذا المشروع إذا ما انتهى إلى النجاح والفعل؟

❖ مشروعنا ليس سياسياً، أو بالأحرى كل شيء يفضي في النهاية إلى نتائج سياسية. غير أني أود ألا أتكلم في السياسة في ظل الأوضاع العربية الحالية، لأن السياسة غدت مرادفاً لجنون العظمة المدمر. أما مشكلة الهوية فهي تحديداً عارض من أعراض الإفلاس السياسي في مجتمعاتنا. هذا الإفلاس يعبر عن نفسه بمرض الهوية الذي هو الخوف من أن نغدو غير ما نحن ـ سواء كان هناك ما يسوغ هذا الخوف أو لم يكن .. والحال، إن هذا المرض كالكثير من الأمراض النفسية هو المعاناة من المفارقة التالية: المجتمعات العربية، وعلى نطاق أوسع، المجتمعات المبنية على الإسلام، ينبغي أن تستمر على نحو ما هي عليه وفي الوقت نفسه ألا تبقى كما هي. عن هذه المفارقة ينبثق خطاب يحمل العقبتين في الاتجاهين: إذا بقيتم كما أنتم، فإن التشبه بالقدامى سيجر عليكم الخسارة.وإذا تغيرتم فسوف تفسدون أنفسكم وتخسرون كيانكم. يوجد في هذا الخطاب شيء يذكرنا بالتخيير بين "أمرين أحلاهما مر (le "Vel" aliénant) عند هيغل. ولن نخرج من هذا الوضع ما دمنا لا نرضى بكسر تمامية الكيان (être). فهل يوجد اليوم مشروع سياسي لدى العرب يتكفل بمسألة هذا الوجود المكسور القرنين وتبني قلقه وهمومه؟ ينبغي أن نقتنع بأن النقص والعيب هما من صفات هذا العالم، وأن كمال الوجود هو أسطورة، هذه الأسطورة التي تظن السلفية الإسلامية أنها ستعثر عليها في الإسلام، إسلام الأصول، في حين أنها لن تجد سيئاً لتعثر عليه، لأن هذه الأسطورة لم توجد يوماً حقيقة.

ـ الإنسان هذه المزدوجة الواضحة حتى من خلال تسمية تَجّرس في العربية برنين المثنى (إنسان لا أنس واحد)، يحمل في ذاته تناقضاً .. هل تلمح شيئاً من التحليل النفسي للمنقولات الدينية من خلال الوقائع اللغوية؟

❖ اللغة العربية تعبر عن الوضع البشري كما هو محمول أو معكوس في الكلام. وهي البنية نفسها التي يتشكل فيها عالم الرمز القائم على أساس الازدواجية وانقسام الكائن (l'etre). كان هذا معروفاً قبل الأديان التوحيدية وبعدها. وهو القاعدة الأساسية في فهم الموضوع ـ الذات (le sujet) في التحليل النفسي.

ـ ألا يفترض التحليل النفسي إذاً جعل ميدانه الرموز الدينية وأسرارها ودلالاتها، المعرفة العميقة بالدين والعلوم الدينية؟ وحيث إن الدين ينغلق على أسرار الحياة والموت، والتحليل النفسي يبحث عن مفاتيح لولوجها. هل يمكن القول بأن الدين والتحليل النفسي متناقضان في أغراضهما، أم أنهما، فيما وراء العارض، يتكاملان مع الجوهر؟

❖ـ إذا أردنا دراسة أي موضوع علينا دائماً أن نبدأ بجمع المعلومات والتثبت من صحتها عبر الوثائق المتعلقة به. والتفسير القديم للدين يشكل جزءاً من الدين، وينبغي النظر إليه بوصفه جزءاً لا يتجزأ من موضوع الدراسة، وإن كان في المقام الثاني. ينبغي معرفة اللاهوت (علم الأديان)، والتمرس بتعليمه بوصفه خطاباً يحمل على محمل الجد، وإن كان لم يكتسب بعد امتيازاً ما للتحدث على نحو أفضل عن الدين وعن الله.ليس من حق أحد أن ينسب لنفسه المرجعية المطلقة. والدين ليس شيئاً غير عقلاني كما يسود الاعتقاد.

ثمة عقلانية خاصة بالدين لكنها لم تعد العقلانية الوحيدة اليوم. العقل الديني بوصفه أساساً للحضارة. وللدخول في العصر الحديث ينبغي أن ننظر بانتباه واهتمام إلى المشاهد الأساسية التي تجري فيه، بغية فهمها وشرحها وترجمتها إلى مختلف لغات العقل الحالي. لماذا؟ لأن في هذه المشاهد الأساسية تكمن مفاتيح نظم الرموز التي تتحكم بالعقل وتتحكم باختلال العقل في كل مجتمع. وفي هذا تكمن أهمية التحليل النفسي. وإلا فإن التحليل النفسي ليس في صراع مع الدين، ولا هو في الوقت نفسه مكمل له بأي شكل من الأشكال. ليس التحليل النفسي تصوراً ما للعالم ولا للحياة والموت.إنه نظرية مبنية على عقلانية علمية موضوعها النفس البشرية.

. ما الذي يجعل، والحالة هذه، بعض رجال الدين ينقسمون على هذا النوع من العلم أو العمل الفكري، ويحرضون عليه العامة التي لا تتخذ موقفاً سلبياً أو إيجابياً من هذا الموضوع ومن سواه، إلا بمقدار ما يحرضها المحرضون في هذا الاتجاه أو ذاك؟

❖ ينقمون لأنهم ينعمون في جهالة كبرى، غير أن رجال الدين ليسوا كلهم سواء.ثمة بينهم رجال يولون اهتماماً فائقاً للمعارف الأخرى، لأنهم من صنف الرجال الذين يهجسون بالاحاطة بكل ما يسد الطريق على تفتح الفكر في مختلف أشكاله.

. يقول أحدهم: "أنا موضوع سيكولوجي لنفسي؛ أما للآخر فأنا موضوع فيزيولوجي" . إلى أي حد يمكن أن يصلح هذا القول الشعري كمقولة علمية؟

❖ لا أوافق على هذا القول لسببين: الأول، هو أنه لا يوجد شيء يشكل في ذاته موضوعاً للسيكولوجيا أو الفيزيولوجيا أو السوسيولوجيا أو حتى التاريخ. وإنما يوجد خطاب متعدد المناحي، إذ يمكن أن يكون الخطاب سيكولوجياً أو فيزيولوجياً .. الخ.

في شأن هذا أو ذاك من الأشياء (الموضوعات) التي لا يمكن أن تكون في جوهرها سيكولوجية أو فيزيوجية.. الخ. والسبب الثاني هو أن قائل هذا الكلام إذا كان يعني بقوله أنه هو بالنسبة إلى نفسه بالذات نفسانية (Subjectivité)، فإن ما يؤسس هذه النفسانية هو الآخر. ويدل التداخل النفساني (Intersubjectivité) على مدى هذا الرابط بالآخر. في الفيزيولوجيا، لا توجد هذه الغيرية الإنسانية، ولذا فإن الخطاب الذي يسعى إلى رفض الآخر يستعير الصورة الفيزيولوجية ليطبقها على العلاقات الإنسانية.

(حوار: حسين قبيسي)

جان فرنسوا كليمان

Gean-François Clement

الوزراء السبعة

ثمة تقنية واحدة معروفة في التحليل النفسي الغربي تستعمل عادة لمساعدة شخص يعاني من وضع صعب، وتقضي بأن يروي هذا الأخير حكاية أصوله. لكن سيئات مثل هذا المنهج باتت معروفة تماماً. فهو يفترض، قبل كل شيء،أن مصاعب الشخص تجد جذورها في ماضيه البعيد، لكن هذه الفرضية غريبة أصلاً، لأنها تستبعد الفكرة القائلة بضرورة البحث أحياناً عن أسباب أخرى حديثة العهد أو تكمن في وضعه الراهن وحسب.من جهة ثانية، يلزم بالاعتراف شخص لا يكون استعراضياً (exhibitionniste) بالضرورة، وهذا ما يوجب التعامل مع متطوعين فقط. ويمكن تفهم مثل هذه التجربة في حضارة غربية كانت تمارس فعل الاعتراف، وكان لها، أحياناً، حس حاد بالخطيئة. فالاعتراف يمنح، على الأقل، لذة انتهاك ما. لكن التحدث عن الذات ليس رغبة معظم الناس، لأن ثمة ثمناً على المتحدث أن يدفعه للقيام بذلك.

في المجتمعات التي تُسمى بالمجتمعات الشرقية، ثمة استراتيجيات أخرى في العلاج الكلامي (Logothérapique) قد استحدثت. فالخبير بالمداواة (Thérapeute) هو الذي يتكلم هنا، وضمن شروط مغايرة تماماً: "ارْوِ حكايةً حتى لا أقتُل!" هذا هو الطلب الأول، الممكن، الذي يطلب من الخبير بالمداواة

من قبل المريض الراغب في معالجة رغبته في القتل. وها هي شهرزاد تبحر في تحليل لا متناه طالما أنه يدوم ألف ليلة وليلة.وهل يمكن أن نتخيل محللي النفس عندنا في الغرب،وقد أنذروا بألا يكونوا بعد اليوم متلصصين (Voyeurs)، وأجبروا، تحت طائلة الموت، على استعراض أنفسهم؟ "الأحكام الملحقة: أن تكون، نفسياً، امرأة ولا تعمل إلا ليلاً.صيغة بديلة: رويت حكاية، إذن أقتلك!" وفي غياب أي تسويغ قرآني، كانت هذه الصيغة هي الحافز الاستيهامي الوحيد لفتوى الخميني بخصوص سلمان رشدي.وها هو الراوي "الشرقي داخل سجن مزدوج: فهو يتكلم حتى لا يموت، لكن فعل الكلام ذاته قد يستدعي الموت أيضاً.وفي ظروف كهذه، ما العمل سوى الكلام من أجل اللاكلام. هناك صيغة بديلة أخرى واحتمال ثالث: "ارْوِ لي حكاية حتى لا أقتُل، ولا أقتلك أنت الخبير بالمداواة الذي يحدثني وإنما أقتل شخصاً ثالثاً أرغب الآن في إزالته من الوجود".هذا هو أساس كتاب صدر في Transoxiane في القرن الثاني عشر تحت عنوان "كتاب الوزراء السبعة"*

ويوجد هنا ثلاثة عقود تربط بين "مُصاب العصاب" وخبير بالمداواة. وهي ليست مبنية على المال كما في المجتمعات الرأسمالية، وإنما على استيهام آخر عنوانه الرغبة في القتل، وهو استيهام قادر على إخفاء استيهام المال. أما حقوق الراوي، فتقدر قيمتها على هذا النحو: إما حياة مستمرة أو موت لا مفر منه.ونحن هنا أمام ثلاث علائق بين الحكاية والموت: إذا كنت خبيراً

* – ظاهري السمرقندي، كتاب الوزراء السبعة، منشورات سندباد، 1976، 29 صفحة.

بالمداواة فإن باستطاعة الكلام أن يجنبني الموت، أو أن يجرني إليه، أو أن يجنب شخصاً آخر الموت، سواء كان من أقرباء "المصاب بالعصاب" أو غريباً عنه.وتبدو مجازفة الكلام المرتبط بالموت منكرة تماماً في علم التحليل النفسي في الغرب حيث تبدو العلاقة الوحيدة المتخيلة أحياناً على الشكل الآتي: باستطاعة الكلام أن يستدعي موت الخبير بالمداواة الذي ينصت. ويقول أمبرتو إكو في هذا المجال: قد تكون الكتابة وسيلة لقتل الذي يقرأ، وهذه الفكرة هي إحدى موضوعات رواية "اسم الوردة". لكن غالباً ما يتعلق الأمر بموتى رمزيين أو وهميين، حتى وإن كان أطباء النفس يدفعون ثمن إنصاتهم من حياتهم أحياناً. ونلاحظ، مع ذلك، أن قلة نادرة من الذين خضعوا للتحليل النفسي لم ترغب في قتل الذي أنصت إليها سابقاً، أي قتل أبيها الروحي، وذلك لكي تؤسس، هي نفسها، مدرسة جديدة. إن تاريخ التحليل النفسي هو، بحد ذاته، توالي تصدعات (Ruptures)، وهذه إحدى صفات الحداثة.لكن، ما يكون إذن تحليل نفسي يقتصد في التزام التصدع ويبحث عن أساس للهوية في موضع آخر؟

في كل هذه الحالات، ليس الكلام أو الكتابة مجرد ألقاب جمالية، أو مشاهد تسلية، وأدب، لأن رهانهما هو العمل على موت معلن. وإذا كان هدف السعي، في الغرب، أولاً، هو السيطرة على وضع جنسي مضطرب أو على وضع شفهي مفرط نتيجة الالتزام بالاعتراف، ففي "الشرق" حدث أن عولجت، وبشكل أولوي، هذه الرغبة في القتل. وهناك أنماط ثقافية مختلفة تولد، بكل تأكيد، أوليات مختلفة. وتستعمل وسائل أخرى غير التي تستعملها

وسائل التحليل النفسي وغير التي يشرحها أصوليو التحليل النفسي Ethnopsychiatres. وبدلاً من أن يُمدّد الشخص على أريكة ويطلب منه أن يتكلم، يصار إلى اعتماد وسيلة أخرى تقضي بعدم "الإنصات إليه" بل فهمه حدسياً بغية التحدث إليه. وفي هذه الحالة، ثمة وظيفة كاشفة للقصة التي يمكن أن تتخذ الشكل الحكائي غير المعروف. هذا هو مشروع "كتاب الوزراء السبعة".

هنا كل شيء يبدأ، كما في "ألف ليلة وليلة" بقصة تكون هي الإطار. ويبدأ هذا النص المؤسس بالتذكير بصفات الملك الكامل الذي لا يتمتع لا برغبة ولا بأهواء، على عكس الملك العادي. وهذه مسألة ضرورية، لأنه لو كان قليل الإفتتان بالاجتماعيات، فإنه سيترك، عاجلاً أو آجلاً، شؤون الدولة، وعندئذ لا يعود يستخدم السياسة إلا كوسيلة لتحقيق أهدافه الشخصية. إنه برنامج الحكام السيئين الذين يفرضون على موظفيهم زيادة موارد الدولة لإرضاء حاجاتهم الخاصة. إنه الجنون: ابتغاء المزيد من الدول دائماً للإفادة دائماً من المزيد من الضرائب ومن العائدات. أما المواطنون البسطاء، فعائداتهم تقل. ويؤدي تزايد عدد الدول، بتأثير ما، إلى تدمير الدولة.

هكذا تبدأ القصة إذاً: في يوم من الأيام، كان هناك ملك كامل، وكان يُدعى كرديس. وعندما بلغ سناً معينة، لاحظ أنه بلا أولاد، وأن ذلك قد يترك نتائج سلبية على استمرارية المملكة. فتملكته رغبة لم يكن قادراً على البوح بها لأحد لأنه ملك. ووحده الله نجيه في صلواته. الله وكذلك أيضاً امرأة نافذة البصر بإمكانها أن تقرأ الإشارات الأكثر دقة، ربما لأنها تعيش في

الحريم الملكي. وهذه المرأة التي تتمتع بقدرة خارقة على الاستقراء، أحست بالوجع الذي يعتمل في قلب الملك. وقالت له: جاريتك تقدم لك روحها": تأثر بهذه الهبة وبدأ يعبّر، إيماء، عن قلقه من الموت. وفهمت المرأة من ذلك أن الملك يرغب في أبوة لا يجرؤ على التعبير عنها."وأوى الملك برفقة المرأة إلى جناحه الخاص. وتطابق القدر والرغبة فاتحدت خلايا ونمت بزرة" .

وهكذا وُلد وليُ عهد المملكة. غير أن هذا الولد لم يكن مرغوباً فيه حقاً لا من الملك ولا من المرأة. وما كان من هدف للملك من وراء هذا الولد إلا تأمين بقاء مملكته وترسيخ السلام في دوله. ولم تكن رغبته بالولد نابعة من حاجته إليه كشخص. فهو لم يكن، بالنسبة إليه، سوى وسيلة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فالمرأة نفسها أيضاً لم تكن ترغب بالأمومة، بل كانت تريد أن تسعد سيدها فقط لتحصل، ربما، على مكسب محدد: الانتقال من جارية إلى ملكة أم. وفي الحالتين، لم يكن الولد إلا حلاً لمشكلة كان يطرحها والداه.

تقول هذه القصة، إذاً، إن "تعاسة" الأولاد يمكن أن لا تتأتى إلا من طبيعة رغبات الأهل في الإنجاب، وهكذا، فعلى الأولاد أن يقوموا بعمل ولادة (Travail de Naissance)، أو عمل حياة (Travail de Vie)، وهذا أهم بكثير مما يسمى صدمة الولادة وهي شبيهة تماماً بعمل الحداد (Travail de deuil) عند الذين يستمرون في العيش بعد فقدان أحد أقربائهم.وعمل الولادة هذا، بمراحله المختلفة والتي لم تحدد بعد كما يجب، يتطلب الإجابة عن سؤال جوهري غير معبر عنه في معظم الأحيان: لماذا رغب والداي

بوجودي وما هي، بالفعل، الطبيعة الحقيقية لرغبتهما؟ وعلى الولد ـ دون أن يعمد إلى صياغة هذا السؤال بشكل واضح ـ أن يقدم إجابة شافية، وإلا سيظل في علاقته مع والديه متردداً بين موقفين، مماثلين في جوهرهما، وهما التماثل والتمرد. كما أن على الأهل أيضاً أن يتساءلوا حول دوافعهم وأن يقدموا إجابات مقبولة عن سؤال تصعب عليهم صياغته بصورة واضحة. إذا، وبمعزل عن إدارة الرغبات الفموية والشرجية، الخ، هناك أيضاً الإجابة عن سؤال جوهري يتعلق بالرغبة في الكون. لماذا هناك أحد بدلاً من لا أحد، ويتم تحويل هذا السؤال ـ ربما لأن الإجابة عنه صعبة ـ إلى سؤال آخر هدفه حجب السؤال الأول: لماذا يوجد الكائن بدلاً من لا شيء؟ وهكذا ننتقل من مسألة إنجاب الفرد إلى مسألة تكوين العالم. وغالبا ما تأتي الإجابة عن هذا السؤال الشامل من خلال وصف بسيط لمراحل الخلق. وعند غالبية علماء اللاهوت، الـ "كيف: تقوم مقام الـ "ماذا" التي تعد أنها تقود إلى أسئلة مدنسة. نعم، وإذا كان الله، فعلاً، كائناً بالمطلق، فهل يستطيع أن يختبر أي رغبة وبالأخص رغبة الخلق؟ سؤال يطرح نفسه من جديد إذا كان الله الذي يخلق يستطيع بالفعل أن يكون الله.

في قصة الوزراء السبعة، ثمة منجمون تمت استشارتهم بعد ولادة الولد مباشرة.ولقد تنبأوا له بمصير متقلّب. وقالوا أنه سيعيش السنوات الأولى من حياته في خطر. ولكنه سيتغلب على المحن.إلا أن أحداً لم يعرف طبيعة الخطر التي يمكن أن تهدد هذا الولد، فالمنجم ليس دلفية (نبية تجترح المعجزات باسم أبولون في معبد دلف).

ولقد فقد الولد والدته الأولى، تلك التي حملت به، بعد ولادته بقليل. فربّته والدة ثانية وتكفّل به والد ثانٍ. اهتمت به مربية وأدّبه مؤدّب.وهكذا انفصل الولد عن والديه وعُهد به إلى أم مربية وأب رمزي. ولقد عانى الولد كثيراً؛ إذ كيف بإمكانه أن يتقبل حداداً حقيقياً مبكراً: حداده على والدته الميتة، وحرمانه الرمزي من شخص ما زال على قيد الحياة، وهو الملك، الغائب دائماً بسبب مشاغل السلطة. وإذا كان تريستان - وهو الآخر يتيم أيضاً وفي وضعية مشابهة، لكنه يتيم الأب والأم في آن - قد استطاع أن يخرج من وضعيته تلك بتصعيده ولعه الأول بالسلاح ورفعه إياه إلى مستوى الولع العاطفي، فإن الولد في قصة "كتاب الوزراء السبعة" ظل يواجه كل شيء بلا مبالاة كاملة طول عشر سنوات. وكان يرفض العلم رفضاً باتاً مما أيأس والده الذي لم يكن هدفه الابن بذاته، بل الابن كمشروع ملك فعّال وقدير في المستقبل. غير أن هذا الابن كان يرفض رغبة والده بعناد لا رجوع عنه.

استدعى الملك حكماء مملكته السبعة الكبار ليقوموا بعملية تحويل "كيماوية" لابنه بفصلهم عن شخصه ما يعدونه تلوث الذهب الصافي المختبئ فيه. الحكماء الستة الأول أبدوا تشاؤمهم حيال إمكانية نجاح هذا المشروع وإخضاع الولد لعملية تغيير، وذلك لاعتقادهم أن تلقين حب العلم والسلطة لهذا الولد الذي بقي خاملاً لا مبالياً لمدة طويلة أمر مستحيل. أما الحكيم السابع، وهو سندباد، فلقد قبل التحدي وأصبح الوالد الثالث والمثالي للولد. لكن كيف يمكن النجاح حيث فشل الأبوان، الأب الحقيقي والمربي؟ كيف يمكن التأكيد على وجود ذهب مطمور، بينما الحكماء الستة سلموا بعدم

وجوده؟ ثمة استراتيجيات عدة كانت ممكنة. فسندباد كان باستطاعته أن يصغي إلى الولد، وأن يحثه على الكلام، وإذا لم يكن ذلك ممكناً، دفعه إلى التعبير عن نفسه بطريقة أخرى غير الكلام. وكان باستطاعته، أخيراً، أن يعبر عن نفسه بشكل لا منطقي في الظاهر بهدف تغيير طباع الولد وشخصيته. وترتبط اختيارات أشكال التواصل هذه بمضمون الغايات التي يرجى تمريرها لتغيير الكائن البشري بأكثر فعالية ممكنة.

ولقد حاول سندباد أن يفيد من موقعه المميز بالنسبة إلى الولد بصفته الوالد الجديد المثالي. ولقد بدأ الوالد الثاني عمله في حين كان الولد في ذروة المعاناة من الحرمان، فارتبطت عنده صورة هذا الولد بهذه المرحلة المؤلمة، وهذا ما يفسر، ربما، صمت الولد الدائم دون أن يعني ذلك أن دماغه ظل خاملاً طوال سنوات التدريب الفاشل. وما يؤكد على ذلك أن سندباد عندما قرر أن يلقنه المعارف، معتمداً المناهج نفسها، خلال الأشهر الأخيرة التي كان يمكن أن تكون مرحلة كمون، بدأ الوالد يتلقن "بأعجوبة" علم الفلك وعلم الأخلاق والطب والموسيقى وعلم الهندسة والسياسة، وذلك كله بأقل من ستة أشهر، الأشهر الستة التي تسبق التغيرات الخاصة بسن البلوغ. أو كما ورد في القصة: ستة أشهر ينقصها أسبوع واحد.

ولم يسكر سندباد بهذا النجاح لأنه اكتشف أن الولد سيمر بفترة صعبة في الأيام السبعة التي تسبق سن البلوغ، وعلى عكس أوديب الذي كان يعرف طبيعة الخطر المحدق به، تجاهل الولد ومعلمه هذا الخطر. وطلب سندباد من الولد التزام الصمت طول الأيام السبعة. ولكي يؤمن له الهدوء اللازم،

أرسله إلى الحريم الملكي. وكان ذلك ما يزال ممكنا طالما أن الولد غير قادر على ممارسة الجنس بعد.

في هذا المكان المغلق، التقى الولد بتلك التي كانت والدته الثانية. فسعت هذه في إغرائه. وعلى العكس من بعض نصوص فرويد، فإن الأولاد هنا ليسوا هم أصحاب الإغواء والانحراف المتعدد الأشكال، وإنما البالغون، كما يعتقد روسو. فهؤلاء هم الذين يشكلون خطراً دائماً على الأطفال. بكلام آخر، إن الغرائز الطفلية المحرمة، والمزعومة، ليست سوى تلك التي يسقطها البالغون على الأطفال. ومما يسعد البالغين أيضاً قدرتهم على جعل الأطفال كبش محرقة. وهي مناسبة للتأكيد على شرف البالغين وعلى مصداقية محللي النفس بالأخص.

ولقد ورد في القصة أن الأم الثانية، الأم المربية، كانت تريد معرفة "السر الكامن في أعماق قلب الطفل". ولهذا، اقترحت عليه أن يصبح عشيقاً لها وأن يسمم الملك. إنها قصة أوديب بالمعكوس ولو ظاهرياً. فالولد هنا ليس هو الذي يتمتع برغبة مزدوجة: الزواج من أمه وقتل أبيه، لكنها الأم هي التي تحرك غرائز ابنها. بتعبير آخر: تكشف هذه القصة عن لاوعي اللاوعي الفرويدي، كما تكشف عما "لا يقال" في خطاب التحليل النفسي الكلاسيكي في الغرب. وما تقترحه الأم واضح جداً: باستطاعة الولد، ما إن يبلغ سن الرشد، أن يصبح ملكاً دون أن ينتظر الموت الطبيعي للملك ودون أن ينتظر بلوغ النضج. ومن هذا المنطلق، تقترح على ابنها استباقاً ما (Anticipation)، والاستباق هو الوجه الآخر للنكوص (Régression).

وتقدم يوطوبيا: رغبة محتملة يمكن لقدرتها أن تفرض الفورية (Immédiatteté). أي أن يصبح الولد نسخة عن الأب فوراً، هنا والآن، وبعد تمرد الطفولة الكبير وبعد أن يقاوم، طول سنوات، الرغبات التي يعبر عنها والده.

إنها أيضاً فرصة للاعتقاد بأن الرغبة ليست رغبة أحد بمعزل عن الآخر، وقد تكون رغبة الأم والولد على السواء. والأم المربية حين تُعبر جهراً عن مشروعها الذي يقضي بموت الملك فإنما تعبر عن رغبة الولد الكامنة، فتسمح له حينئذ بكبت هذه الرغبة فلا يعود ثمة حاجة للبحث عن "مذنب" في أوساط البالغين أو في أوساط الأولاد. ولا يعود ثمة منحرفون أبداً، بل يبقى شخصان يتعاونان لحل مشكلاتهما الخاصة.

هكذا تتركب المسرحية. لأن على الولد أن يفي بوعده، أي أن لا يتكلم طوال سبعة أيام. فهو، إذاً، لا يستطيع أن يشي بوالدته الثانية الزانية، ولا أن يتواصل معها ويسألها عن الأسباب التي تدفعها إلى التعبير عن مثل هذه الرغبة، لأن هذه الأسباب قد لا تكون أنانية بل غيرية (Altruistes)، وذلك بسماحها للآخر، أي للولد، أن يعي ما هو كامن في داخله بغية تخطيه. و"الشر الظاهري قد ينتج، جدلياً، خيراً" وحده الولد يشعر بمسؤوليته، وهذا ما يمنحه عذراً للتكبر. لكن هناك رد فعل ثالث محتمل: إجابة ساخرة تضع حداً للتبادل المقترح. ويكتفي الولد، في هذه الحالة، أن يأخذ المبادرة دون أن يحاول فهم الأسباب التي دفعت الأم الثانية إلى هذا السلوك كما في الحالة السابقة.

وعندما تلاحظ الأم الثانية هذا الصمت، تتأسف، لأنها عبرت وبصوت عالٍ عن الرغبة المحرمة، التي قد تكون رغبتها هي، أو رغبة الآخر، أو رغبة الإثنين معاً. وتقول: "تلفظت بكلام لا يقبل به العقل قبل أن أعرف أسرار نفسه". الآخر لم يجب بشيء. والأم لا تعرف أن صمت الولد غير إرادي، وأنه نتيجة اتفاق بينه وبين أبيه المثالي الذي يرعاه. لو كان في مرحلة طبيعية لكان أجاب مهما يكن الجواب. لكنه في مرحلة حرجة. وعناصر برنامج تحوله ستترابط بسرعة أكثر فأكثر.

ومع ذلك، تقرر المرأة العارفة بأن "الاحتماء من الملك أمر مستحيل أن تستبق الأحداث، فتمزق ثيابها وتنتف شعرها وتذهب إلى الملك لتشكوه محاولة الاغتصاب المزعومة التي تعرضت لها من قبل ولي العهد. وما كان يبدو، ظاهرياً، أنه رغبتها تقدمه على أنه رغبة الآخر. ويبدو أن الأم الفاحشة والتي لا تعيش حياة جنسية منتظمة وكافية مع سيد الحريم، تتوهم علاقة جنسية تعويضية ومتخيلة مع ولي العهد؛ وتحاول، من ثم، أن تقنع نفسها بأن الحياة متطابقة وأمنياتها، متناسية كلياً مبدأ الواقع. وما يقترحه نص "ظاهري" قد يكون تبسيطياً. فالمرأة تعرف تماماً أن الملك لن يكون مغفلاً، وهذا ما يعني أنها ليست مغفلة هي الأخرى، وأنها لن تستسلم أبداً لمبدأ اللذة كما يمكن الاعتقاد ببساطة. بكلام آخر، لا يوجد أي اختلاف على المستوى النظري بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع إلا إيديولوجياً. بكلام آخر أيضاً، الحريم ليس المكان الذي نعتقد. وقد يكون مجرد استيهام أوجدته ضرورات عمل الحياة (Travail de Vie). وهو مثل الجزر الضائعة. إنه

أحد الأمكنة الطوباوية التي قد نحتاج إليها لإجراء التحولات المرتبطة بعمل الحياة. ولا يهم إذا لم يكن للحُرُم الحقيقية، تاريخياً، أية علاقة مع هذه الفسحات المتخلية.

تزعم المرأة أمام الملك أن ابنه قال لها: "إن صمتي نابع من ألمي الذي لا يداوى ومن فراقنا الذي لا ينتهي. الرغبة هي التي أطبقت فمي: الحب هو الذي يمنعني من الكلام.. منذ الصغر، وأنا متعلق بك. ونفسي سجينة هذا الهوى . صمت الولد، إذاً، مزود بمعنى عاطفي؛ وهذه العاطفة تتخذ، بشكل استعادي، عمقاً أسطورياً يجعلها تعود إلى الطفولة البعيدة. والصمت يتلقى هذا التأويل من الصمت. والولد صامت لا يتلفظ بكلمة. ولا يظهر التأويل هنا إلا لكي يحول دون طرح الأسئلة الأساسية. وهذا الولد غير المعلل، المطبوع بالصمت منذ طفولته، المنغلق داخل الصمت، ألم يُعرّف به وكأنه عاشق ومرتكب المحارم ومرتعد، وذلك لكي لا يعود ثمة مجال للتساؤل حول ما إذا كان البالغون الذين أرادوه أن يولد قد رغبوه لذاته فعلاً، وليس كحل لإحساسهم بالقلق.

أي وجود، مثلاً، يمكن أن يكون لشخص لا يوجد إلا لينوب عن أخ متوف أو أخت متوفية، وليكون امتداداً لسلالة، وحائلاً دون خسارة ميراث، ولكي يوهم بالخلود أبوين بدآ يفكران بموتهما المقبل. أي وجود هو هذا وفي مثل هذه الظروف؟ وأي حب يمكن أن يشعر به ولد، سواء كان في حريم أو في مكان آخر، لا يُحب إلا لأن منجبته ومربيته تريدان الهرب من وحدتهما العاطفية والتعويض عن غياب ما من خلاله؟ أي عاطفة يمكن أن يبديها

الولد حيال أم مضطرة لأن تحبه بسبب فقدان الحب الزوجي وغياب العشاق، ولكي تستمر حياتها من دون اكتئاب؟ كيف تحب أم محكومة برغبة محرمة، ولأنها تشعر بالذنب، تذهب وتتهم ابنها بارتكاب المحارم؟ وإذا أصبح الولد ضحية أبوين لامباليين أو ضحية حب منتفع، وإذا ما أحس أنه متهم بارتكاب المحارم من قبل أهل يفعلون كل شيء من أجل إخفاء غرائزهم المحرمة - وهذا الموقف هو في أساس النظرية الفرويدية - فماذا يفعل، إذاً، مثل هذا الولد؟ هل يقبل على الكلام أم يظل ملتزماً الصمت لبعض الوقت، علّ الصمت يساعد والديه في تضيج عمل الإنجاب (Travail de Procréation)؟ ولأن الملك بالغ، وربما لأنه كذلك، فإنه يقبل، ومن دون أي حس نقدي، التسويغ الثانوي الذي قدمته الزوجة الثانية. وإذا كان ولده صامتاً فلأنه متيم بوالدته. وإذا كان قد ظل خاملاً وبلا هدف، فذلك لأنه كان مغرماً، وغرامه ضد الطبيعة، وغرامه منحرف ومتعدد الانحراف. ويتخذ الملك قراره بعد أن يتخيل الأم مُغتصبة والأب مُسمّماً. ويقول: إذا كان يجب، أحياناً، القبول ببتر الجزء المريض من الجسد للحفاظ على صحة الجسد ككل، فمن الضروري أن ينفذ الجلاد حكم الإعدام بهذا الولد.

معنى القول إن الذي أنجب بلا رغبة فعلية عليه أن يقوم، يوماً ما في حياته، بتجربة البتر الذاتي. ويعتقد الملك أن القبول بقتل الولد هو، بطريقة ما، قتل للذات نفسها. هو القبول بأنه ليس هو الملك الكامل."ومن لم يعرف والداه القيام بتربيته فليس له من يربيه سوى الأيام والليالي. ولا بد، إذن، من مزيد من الوقت لتحقيق عمل الحياة (Travail de Vie). وهذا ما

يستدعي تبدلاً في الذات أولاً. الولد لا يتطابق بالضرورة ورغبة والده. وقد تكون له هويته الخاصة. ولكن، لقبول هذا الاختلاف يجب، أولاً،رفض هويته ومقاومتها بشدة.

هناك كون مقابل للمادة يعترض كل كون مادي، بحسب اعتقاد بعضهم، وهناك مخطط أوديبي يقابله أنماط غير أوديبية ليس بالمعنى الذاتي أطلقه "دولوز" أو"غواتّاري" اللذان يعتقدان بتجاوز الأوديب، لكن بمعنى آخر وهو أن الابن، لكي ينوجد، عليه أن يقاوم والده، وعلى هذا الأخير، بالمقابل، أن يقاوم ابنه لكي تبقى صفته كأب قائمة، لأن الأبوة لا تتكون نفسياً إلا بعد فترة طويلة من الأبوة البيولوجية. وثمة تفاوت بين الأبوتين. مثل المراهقة التي هي العمر الذي يتم فيه اكتساب القدرات البيولوجية التي لا يمكن استعمالها اجتماعياً بعد. إن فكرة أبوة التدعمصية (Néoténique) هي الموضوع الرئيسي في "كتاب الوزراء السبعة"

ويمكن أن نعد سنن البلوغ والحكمة، كحالة من التعايش المتحقق، أخيراً، لهاتين الأبوتين. ولبلوغ هذه الغاية كتب "كتاب الوزراء السبعة". لقد استدعى الملك، إذاً، سبعة وزراء من حكومته، وطرح عليهم المشكلة، واصفاً لهم رغبته المزدوجة المتناقضة: قتل ولده المخيف دون أن يؤدي ذلك إلى اقتطاع جزء منه. الوزراء الستة الأول عبروا عن عجزهم عن إيجاد حل لمثل هذه المشكلة. أما الوزير السابع، الأكبر سناً، فلقد عبر في خاطره خاطر، وقرر فوراً أن يباشر بإيجاد علاج عائلي. لكن تبعاً لأية استراتيجية؟ باستطاعته أن يعمل دون أن يتكلم، ممسرحاً مشاهد منسية. وباستطاعته استعمال الكلام، إما

الكلام المنطقي ("هذه المرأة ماكرة بسبب من رغباتها المكبوتة. وهو يرى أن لا شيء أخطر من قتل ولي العهد لأن التأسف على قتله في ما بعد أمر وارد")، أو الكلام غير المنطقي. وفي هذه الحالة، هناك احتمالان: استنطاق الولد أو الأب للوقوف على رغباتهما. لكن كيف يمكن أن يمدد على الأريكة شخص أبكم؟ ومن جهة ثانية، كيف يمكن استنطاق الملك؟ يبقى، إذاً، احتمال أخير، وهو التحدث إليه (إلى الملك) ريثما يظهر تنفيس ما (Catharsis) بمناسبة الإنصات. باستطاعة الملك، إذاً، أن يبدل رأيه دون أن يكون هناك صدمات سيئة العواقب، دون أن يكون هناك أيضاً تبدلات (Transferts) أو تبدلات مضادة، بشكل مباشر على الأقل، ذلك أنه سيتم اللجوء إلى حكايات رمزية تترك الحرية الكاملة لرفض التشبه بالشخصيات الواردة فيها.

ستُستعمل الحكاية لتحريك من يعيش عطلاً تخييلياً بصورة مؤقتة.إنها أداة انتقالية فعالة خصوصاً أن باستطاعة المحرك الكيميائي، أي الراوي، وفي كل لحظة، ومن خلال نظرة ثاقبة، معرفة انعكاسات الحكاية على نفسية المستمعين. والحكاية دعامة لحوار صامت لكن متواصل.في "كتاب الوزراء السبعة"، تتم معالجة الملك بمرحلتين: الأولى من خلال إحدى وعشرين حكاية، والثانية من خلال عشر حكايات تروي كل مجموعة منها المرأة وأحد الوزراء السبعة، وتجري كلها تحت شرفة الموت. لأن التحدي سيظل هو نفسه دائماً: منع الجلاد من تنفيذ الحكم، وجعل الملك، المفتون بهذه الحكايات، أن يؤخر رغبته في القتل وصولاً إلى إلغاء هذه الرغبة إذا أمكن. والحكاية هنا هي المعادل لأغلب الأدوية المستعملة في الطب الغربي المادي

الذي يمنع، وقتياً، تأثير أوجاع النفس على أمل أن تتطور نفسية المريض شيئاً فشيئاً وبصمت، خلال فترة مفعول الأدوية. وهذا ما قد يلغي "بأعجوبة" المظاهر المرضية التي احتاجت إلى العلاج. وفي مجمل الأدوات الانتقالية، تتخذ الحكاية، إذاً، موقعها إلى جانب الأدوية الكيميائية والمعالجة النفسية.

ومن غير الممكن أن نقوم، في هذا المقال القصير، بتحليل مفصل لهذه الحكايات. ولذلك فإننا سنكتفي بتقديم بعض الأمثلة. السيناريو هو نفسه دائما تقريباً. أولاً، تحاول المرأة أن تحرض الملك على قتل ابنه، وتستغل، من أجل ذلك، الموضوعات ذاتها. الابن الخامل مسألة خطيرة بالنسبة إلى الوالد، لأن باستطاعة الولد أن يجر والده إلى الموت. هناك، إذاً، ضرورة قصوى للتخلص من الولد، مما يتطلب الشجاعة اللازمة لتحقيق هذا البتر الذاتي. ثم هناك الوزراء الذين يتدخلون في ما بعد فيقدم كل منهم، وبشكل عام، قصتين. ونلاحظ أن ضرورة استعمال قصتين ذكوريتين لإبطال مفعول قصة أنثوية تفترض أن الكلام الذكوري هو أقل فعالية في الحكاية من الكلام الأنثوي، بينما العكس هو الصحيح في الشرع الإسلامي الذي يطلب شهادتين من النساء لإبطال مفعول شهادة رجل واحد.

حكايات الوزراء السبعة تنطلق كلها من هدف واحد: إظهار مكر النساء وخداعهن، دون الغوص في تحليل أسباب هذه الحيل، حتى لا يشعر الملك بالذنب فيمنعونه بذلك من تبديل موقفه. وهكذا ينشأ ما يشبه التسابق بين الوزراء والمرأة. أما المجازفة في هذا الموضوع فهي إما فرض الصمت

النهائي، أي الموت، على الابن الذي قُدِّم كشرير، أو استمرار الابن حياً وعودته إلى الكلام الحر والناضج. والوصول إلى إحدى النتيجتين يستلزم سبعة أيام يتحدد خلالها كل شيء. ويحضر الابن صامتاً هذه المبارزة التي يُحدّد بنتيجتها مصير حياته، والتي تحاول فيها والدته، كل يوم، إقناع الملك بقتله، فيما يحاول الوزراء حمايته كلٌ على حدة. أما هو فيظهر هنا بمظهر الشاهد الضعيف.

في اليوم الأول، قدم الوزير الأول حكايتين. تروي الحكاية الأولى قصة امرأة تلعب مع كبش. وهذا ما أسفر عن كوارث متزايدة. فالمرأة ضربت الكبش بجمرة، فاشتعلت جزته. وانتقلت النار إلى القش داخل أرض مسورة فيها فيلة. فأصيبت هذه الفيلة بحروق وجن جنونها وراحت تندفع وتدمر كل شيء. وكما في الأفلام التي تصور الكوارث، ماتت ألوف الكائنات بسبب حادث بسيط كان يمكن أن يكون عابراً وبلا أي قيمة.سبب صغير ونتائج هائلة، وفقاً لمخطط كلاسيكي من مخططات الأدب الغرائبي الذي يركز على عنصر المبالغة المدمرة. وذلك كله بسبب ميول المرأة اللعبيِّة الغريبة.

الحكاية الثانية تحكي قصة امرأة زانية يراقبها جاسوس ويشي دائماً بكل حركاتها وأفعالها. فتشكك بخادمتها لكنها لا تلبث أن تكتشف خطأ تقديرياً. وتتوصل أخيراً إلى إبطال تأثير الجاسوس الذي فقد قدرته على الاستعلام، وراح يروي أي شيء للذي كلفه بالتجسس وهذا ما أودى بحياته. أما الخادمة التي استجوبت بذكاء، فقد كشفت، ولو متأخراً، عن جيل سيدتها.

بعد الوزير الأول، يأتي الوزير الثاني ويتهم النساء بدوره، كما يتهم تهور الرجال المسرعين في الدفاع عن شرفهم، وذلك بخصوص قصة امرأة اشتبه بها، ظُلماً، بسبب حبَل مضطرب (Grossesse Nerveuse).على الرجل أن يعرف كيف يضبط نفسه وألا يتهم النساء بسرعة. لقد بدأ هذا الوزير، إذاً، ينقض فكرة الاتهام، وهيأ بذلك الحل النهائي. ودافعت الأم عن نفسها بتقديم حالة خيانة ارتكبها وزير.

وأخبر الوزير الثالث قصة حزينة بطلها ولد تيتم من أمه بعد الولادة، وهذه كانت بالتمام حالة ولي العهد. والوالد الذي راودته فكرة الانتحار، في حينها، تجاوز اكتئابه وأنهى عمل الحداد (Travail de deuil) إذ أدرك أن عليه الاستمرار حياً من أجل الولد. فأمن لولده والدة ثانية. وبعد فترة قصيرة حاولت حية قتل الولد لكن القط قتلها. ولدى عودته إلى البيت، رأى الرجل شدق الحيوان مدمى واعتقد خطأ أن القط حاول أن يجرح الولد، فقتله على الفور، لكنه سرعان ما أدرك الخطأ الذي اقترفه. الحكاية الثانية هي تلك التي تصف حيلة النساء. قام تاجر برحلة بعيدة، ولدى عودته ذهب مباشرة إلى بيت الدعارة وطلب الاجتماع بامرأة. وكانت مفاجأته كبيرة عندما رأى أن المرأة التي وصلت لم تكن إلا زوجته نفسها! لكن هذه الأخيرة عرفت كيف تدافع عن نفسها متهمة إياه بعنف أذهله.

في اليوم الرابع، حدث فصل مأساوي. ذلك أن الأم الثانية عندما رأت جهودها عاجزة عن دفع الملك لقتل ابنه، حاولت الانتحار بتسميم نفسها. وروت للملك قصة جديدة عن شخص كان يعيش في جزيرة. وذات يوم

استقبل ضيفاً. وأخذ الضيف يجتاح كل شيء حتى استولى على الجزيرة بأكملها. وفهم الملك عندئذ أنه كان عليه أن يقتل منافسه الخطير فوراً. الوزير الرابع كان يقظاً، فروى قصة أمير ذي قضيب صغير على نحو مضحك، كان يذهب إلى الحمام قلقاً خائفاً من حالة عجز جنسي. إلا أن المدلك قدم له زوجته لكي يختبر طاقاته لقاء القليل من الذهب. لكن المرأة أحست بلذة فائقة خلال هذا الاختبار، مما جعل المدلك يقدم على شنق نفسه في نهاية القصة. ثم عرض الوزير نموذجاً من خيانة نسائية، قال: لاحظت امرأة الاضطراب الذي كان يعيشه شاب لا ينفك يتلصص عليها. ولقد أرسل لها هذا الشاب رسالة يعرف فيها بنفسه، ثم أرسل لها أقمشة وذهباً. غير أن المرأة أعادت كل شيء إلى المرسل. وفهمت وسيطة سبب آلام هذا الشاب. فتنكرت في ثياب امرأة متعبدة وقصدت منزل المرأة الشابة وعرفت كيف تثيرها بكلماتها، وهذا ما أوصل العاشق إلى غاياته في نهاية الأمر.

في اليوم الخامس، تعيد الأم الثانية الكرة وتروى قصة جديدة تتداخل فيها الكوارث، وتتمحور حول فرق النحل. وغاية القصة عصيان مدني وحرب أهلية معممة.وتهيأ الملك من جديد لقتل الأمير. أما الوزير الخامس فيروي بدوره قصة تاجر ذواقة كان يحب تذوق الحلوى الممتازة، وفي يوم من الأيام، اكتشف أن المرأة التي تعدها تستخدم لزقات كانت موضوعة على جروح المرضى المتقيحة. فأصيب الرجل بمرض خطير لأنه وثق بامرأة. وفي حكايته الثانية، يصف الوزير قدرة النساء على الكذب: كان لامرأة عاشق يصل

بسرعة إلى مراميه. لكن والد زوجها فاجأها أثناء نومها وانتزع منها خاتمها. وعادت المرأة إلى منزلها لتعلن لزوجها أن والده أخذ الخاتم. وهذا برهان جديد على مكر النساء.

وفي اليوم السادس، روت الجارية قصة محزنة عن أسد كان يستعد لالتقاط طريدته في خان عندما امتطاه لص وجعله يعدو وهو يهدده بالسيف. لكن الأسد تمكن من الهرب والتقى قرداً أفهمه أن الملك لا يرضى بأن تهان سلطته. وعندئذ توجه الاثنان بحثاً عن الرجل ليثأرا منه. لكن هذا الأخير، وهو أشد حيلة من الملك، قتل القرد مما اضطر الملك إلى الهرب. ورداً على هذه القصة روى الوزير قصتين: كان المتزهد صديق جني أطلعه، قبل أن يفارقه، على أسماء سرية ثلاثة لله. وعندما عرفت زوجة المتزهد بذلك دفعته لأن يطلب من الله، وبفضل استعمال الاسم الأول من الأسماء الثلاثة، أن يمنحه قوة رجولية لا تعرف التعب. فكسا الله جسد المتزهد بأعضاء ذكورية لا حصر لها. وبفضل الاسم الثاني، طلب المتزهد زوال هذه الأعضاء، فاختفت كلها، بما فيها عضوه الخاص فتحول إلى خُنثى، مما اضطره إلى أن يطلب أخيراً، وبفضل الاسم الثالث، إعادته إلى وضعيته الأولى. لا فائدة، إذاً، من نصائح النساء. حكاية أخرى: تلاحظ امرأة عجوز أن شاباً وقع في غرام امرأة متزوجة من بائع قماش. فنصحته بأن يشتري من الزوج قطعة من النسيج الثمين وأن يقول له إن هذه القطعة هي لحبيبته. ثم تأتي العجوز بقطعة القماش وتضعها تحت وسادة في بيت المرأة. فيكتشف الزوج قطعة النسيج ويضرب زوجته ضرباً مبرحاً. وتنصح

العجوز الزوجة بأن تذهب لمعاينة منجّم لم يكن سوى ذاك الشاب المذكور. حتى أنها تستطيع أن توفق بين الزوج والزوجة.

في اليوم السابع والأخير، تروي الأم الثانية قصة أمير يترك بلاده ليلتحق بزوجته المقبلة. وفي طريقه إليها، يشرب من ماء نبع من خواصه أنه يحول الرجال إلى نساء. أمام هذا التحول، ما كان من المرافقين والوزراء الذين هالهم ما رأوا، إلا أن تركوا الأمير وأخبروا الملك أن أسداً افترسه. وأقام الوالد الحداد على ابنه، لكن الله أعاد للأمير حالته الأولى فعاد إلى قصر والده. نداء أخير لمعاقبة الوزراء.

يأتي دور الوزير السابع الذي يبدأ بتجديد معنى الحكمة فيُعدها بمثابة رفض للأهواء، إذاً للجانب الأنثوي في الرجل. "الخضوع لآراء النساء أمر غير لائق بالحكماء. فهن لا يعرفن لا خجلاً ولا حشمة عندما تكون أهواؤهن على المحك". ويبدأ الوزير السابع برواية قصة بطلها ملك "دون جواني" يبحث باستمرار عن مغامرات جديدة. وذات يوم دخل منزل امرأة فقدمت له كتاباً ليقرأه، فطالعت الملك العبارة الآتية: "من يدق على باب الآخرين بإصبع، سيُدق على بابه يوماً بقضيب. وما لا تريده لنفسك أو لجسدك، لا تمارسه مع شبيهك لأنه هو أيضاً صاحب نفس وجسد . قراءة هذه الكلمات وضعت حداً لولع الملك الذي نسي حذاءه عند المرأة، وانفصل التاجر عن زوجته حتى علم، في يوم من الأيام، ما كان قد جرى وفهم أن التسرع في العقاب قد يندم عليه في ما بعد.

مضمون القصة الثانية التي رواها الوزير: كان ثمة رجل يجوب بقاع الأرض ليجمع حيل النساء. وفي أحد الأيام، التقى رجلاً آخر يقوم بالمهمة نفسها. فظل برفقته طول ثلاثين عاماً ودوّن كلّ ما جمعه من قصص حول هذا الموضوع، ثم قرر العودة إلى بلده ومنزله. وفي طريق العودة، توقف في إحدى المدن وذهب ليقيم عند أحد سكانها، فسألته الزوجة عما يوجد في الصندوق الذي في حوزته. فأجابها أن الصندوق يتضمن المخطوطات التي تصف جيل نساء الأرض كلها. وبعد قليل، أغوته المرأة وراحت تطلب النجدة، فجأة، مدعية أن الرجل حاول اغتصابها. وكانت قد أشارت له عندما التقت به على حدة إلى أن جمع مثل هذه القصص لا يمكن أن يكتمل أبداً. وأنه من الأسهل أن يقاس البحر من أن تحصى حيل النساء كلها. ويعترف الرجل بأن أحداً من الرجال لا يمكن مقارنته بالنساء. وقد يكون انكسارهن الظاهري هو التضامن الأكبر.

في ختام هذه القصص وهذه الفترة الزمنية الرمزية الممتدة على سبعة أيام، لم يعد الأمير مرتبطاً بتعهده واستعاد عادة الكلام. ثم جاء برفقة سندباد لكي يرى والده وقد غيرته الحكايات المختلفة التي سمعها خلال الأسبوع الحاسم.

وبدورهما، بدأ كل من الولد وسندباد بإيضاح أفكارهما من خلال سلسلة أخيرة من الحكايات، التي تريد أن تثبت أن "الذنب" لا يقع على أحد في هذه القصة كلها، وأن رغبة الولد "المحرمة" يمكن تفسيرها كإسقاط لرغبة والدته

التي يمكن فهمها كرد فعل على العزلة العاطفية التي تركها فيها الأب، الذي يمكن فهم تصرفه على أنه انعكاس للخوف من النساء وقد اختبره هو بنفسه، وهذا أيضاً قابل للفهم، الخ، الخ. ودفاعاً عن هذه الأطروحة التي تختفي فيها وجوه الاتهام، ووجوه التعدي، كلها، روى الأمير قصة رجل أرسل جاريته لتحضر حليباً. لكن ثمة أفعى تأسرها بجعة ترمي سمها في الحليب. فيستعمل الطاهي الحليب لتحضير أطباقه فيموت كل من أكل منها. من المسؤول؟ لكل ذنبه: المستهلك، الطاهي، الضيف، الجارية، الأفعى أو البجعة. إنها حيرة الاختيار بالنسبة إلى الأسباب الفاعلة. وهذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى طبيعة الأسباب التي يحسب أنها هي الأهم. لا يرى بعضهم إلا السببية المادية، وبعضهم الآخر يكتفي برؤية الأسباب الروحية. وثمة قلة من الناس تتوقف عند الأسباب الإلهية. عديدة ومتناقضة في ظاهرها تفسيرات ظواهر هذا العالم.

وبنتيجة ذلك، صفح الأمير عن المرأة التي حلق شعرها فقط، إذ لا يوجد مسؤول فعلي عن هذه الأفعال المنجزة بتأثير قرار إلهي. كل شيء ينعقد وينفك تبعاً لبرنامج مستقل عن إرادة البشر.

ويشرع الأمير في شرح أسباب صمته، فيقدم نظرة خاصة عن مراحل نمو شخصية الولد منذ البداية وحتى سن الخامسة عشرة. المرحلة الرحمية مع الأم الأولى كانت فترة رائعة. لكن إذا كنا نولد شيوخاً ما فيه الكفاية لكي نموت، فنحن، على أي حال، على أتم الاستعداد للقيام بعمل حدادنا الأول.

ولا يأتي عمل الحياة متأخراً إلا إذا كان مجرد تأمل في عمل الحداد الأصلي. إنها مرحلة الأم الثانية بفتراتها المختلفة: من صفر إلى سنتين، ومن سنتين إلى خمس سنوات ومن خمس سنوات إلى عشر. ثم تأتي فترة البلوغ مع أزمتها المتعلقة بالنضج والتي يتوقف عندها كتاب "ظاهري" بالتفصيل. الطفولة، إذاً، هي فترة من الحياة تهيمن فيها النزعة الشعورية. وهي العمر الذي تظهر فيه الرغبات والأهواء حتى ولو كان الولد، منذ نعومة أظفاره، نافذ البصر وقادراً على فهم العالم الذي يحيط به فهماً دقيقاً .وبحسب رأي الأمير كما ورد في "كتاب الوزراء السبعة"، فإن الولد يتذكر أسرار أبوية كلها، بدءاً من الثانية من عمره. وفي الخامسة، يستطيع الولد أن يجد حلولاً للمشكلات الأولى التي تعترض سبيله. أما المشكلة التي تطرح في ما بعد، فتنحصر في كيفية الخروج من الطفولة.

كيف يمكن أن نودع اكتئاباً مبكراً جاء نتيجة خيبات رافقت خسارة موضوع الانصهار الأولي. في القصة، تموت الأم فعلياً، لكن غزو "الأنا" في كل حياة، هو نمو ثمنه هذه الخسارة بالذات. وهذا ما يمنح الحكايات المذكورة بُعدها العالمي. باختصار، تركز هذه القصة على عدم القدرة على إعادة بناء العصر الذهبي الأولي داخل تثليث يكتمل مع الأبوين الثانيين، أي مع الأم المربية والأب المؤدب. ومن هنا رد الفعل الدفاعي عند الولد والذي يتجسد في رفض التعلم: عدم معرفة شيء على الإطلاق. ولأن إعادة البناء لم تتم، فلقد انحسرت في حياة الأمير المرحلة التي تسبق البلوغ على عكس ما يحدث في

المجتمعات الغربية.ومع ذلك، يكون الاختيار هو الخروج من الطفولة من دون تجريب ممسرح، والكلام هو الذي يفصح عن الرغبات المخفية ويجعل مواجهة الأجيال الطقوسية أمراً ممكناً.الحكاية، إذاً، هي المعادل لدخول شخص ثالث في العلاقة بين الوالد والابن.

ما يجري في القصة واضح جداً، "يُعاقب" الولد على نحو وقائي، أو، تبعاً لفرضية ثانية، تُثار عنده غرائز محرمة، بطريقة لا تجعله يتألم منها. ويسمح له تجنّبه رغبة الاستقلالية المطلقة، أن يحقق تماثلاً نسبياً مع الأب ليستطيع الابن أيضاً أن يمارس السلطة مثل الأب. الهدف هو التخفيف من الشعور بالخطر وإلغاء الخلفية الكئيبة التي تجد جذورها هنا في بداية الطفولة، وذلك من دون الانتقال إلى الفعل ومن دون تصريف الطاقة المكبوتة. فتخفيف الضغط يتم بشكل وقائي تماماً مثل لقاح يمنع تمرداً مرتبطاً بسن المراهقة. والصحة النفسية، بما هي صمت تصرفات، هي النتيجة المرجوة من مثل هذه المعالجة التي تظهر أفعال عوارض متخيلة بغية تغيير الواقع. هذه القصص المتعاقبة هي بمثابة تحييد وقائي يجنب المراهق التعبير عن رغبته في أن يصبح ناضجاً قبل الأوان. الهدف، إذاً، هو القضاء على عقدة "إزنوغود" (Iznogood)، بطل القصة الفرنسية المصورة الذي يسعى باستمرار، وبصورة رمزية دائماً، إلى التقاط صولجان الخليفة. ومن أجل ذلك، يبدأ عمل الحياة الأولى، ويكون مسرحه مكاناً قديماً (الحريم)، مع ممثل طالع من الماضي (الأم المربية)، وكذلك مع تمثل جديد ألا وهو

الأب المثالي، وهو أيضاً محرك انتقالي جديد يسمح أخيراً بتماثل غير انفعالي مع الأب.

هكذا، إذاً، تم اختصار أزمة المراهقة رمزياً في سبعة أيام من خلال معالجة سريعة أوصلت الولد غير الجنسي تناسلياً إلى طور البلوغ. وهكذا، فإن مفردات مثل هذه المجتمعات تجهل المعنى الحالي لكلمة "مراهق". فمراهق، بالعربية، تعني خائر العزم، وهذه الكلمة مشتقة من فعل "راهق" الذي يلمح بالاكتئاب المذكور هنا. وهناك عبارة أخرى تعبر عمن بلغ المراهقة: "يافع" وهذه العبارة تصف فرداً بلغ مرتبة ما، وهي مثل اللفظة اللاتينية ("Adolescere") التي تعني: كبر، في مثل هذه المجتمعات، لا حاجة على الإطلاق لأدوات من أجل تحقيق الذات والتأكيد على القدرة والتمرد. أدوات (كالسيارة مثلاً، أو الدراجة النارية) تمنح الإحساس بالسرعة القصوى، أي القدرة على الموت نتيجة حادث. وحوادث السير هي السبب الأول للموت الذي يتعرض له المراهقون في الغرب في الوقت الراهن، ويأتي هذا السبب قبل أمراض الجهاز الهضمي أو الجهاز التنفسي.

الهدف، إذاً، هو معرفة ما إذا كانت المعالجة الكلامية (Logothérapie) القصيرة لحالة المراهقة من خلال الكلمة الثاقبة، وعن طريق الحكاية، هي الحل "الملائم. وهدف هذه المعالجة العائلية السماح للابن بأن يصبح، بطريقة ما، والد والده، أي أن يلعب دور الولد المثالي. وهنا نمنح أنفسنا مكاناً رمزياً، هو الحريم، لممارسة عمل الحياة، لكي نرفض أن نمنح أنفسنا

وقتاً كما لو كنا مسرعين. الصورة تبدو معكوسة في المجتمعات الغربية. فهنا نأخذ وقتنا الكامل لكي لا نفعل شيئاً في الظاهر، مما يؤدي إلى تمرد الشباب، ومن ثم إلى مجتمعات مضطربة حيث تحتل المنافسة موقعاً مركزياً، ذلك أننا نتوصل في هذه المجتمعات أيضاً، وفي مختلف فترات ما بعد المراهقة، إلى القيام بتمرد لا نهاية له. في كتاب "ظاهري" تجري الأمور على العكس من ذلك، إذ تفرّق إرادياً أدوار الأبوة وأدوار الأمومة، كل مرة، في أشكال ثلاثة تظهر داخل إطار الوقت بالتعاقب وبطريقة تساعد على الهرب من لعنة يذكرها بول ليوتو (Paul Léautaud) حين يقول: عندما لا يؤاتينا الحظ في علاقتنا مع عشيقة ما، نجرب عشيقة أخرى. أما بالنسبة إلى الأم، فليس هناك سوى أم واحدة، وإذا أخفقت يكون الإخفاق كاملاً" لكن يمكن تفكيك وجه الابن أيضاً بطريقة تسمح للأب أن ينهي عمل حياته الخاص، وهنا تكمن الفائدة النظرية الكبرى لكتاب كهذا.

ترجمة: عيسى مخلوف

عبد الكبير الخطيبي

حدود نظرية*

المسألة التي أقترح معالجتها هي مسألة الحدود النظرية. إذ ليس ثمة حقل معرفي إلا ويقيده رسم من الحدود، حيث كل نظرية أياً كانت تربط استقصاءها بمجهول ما. نود الإحاطة بشكل دقيق بهذه المسألة، عبر حوار مع التحليل النفسي، وبخاصة مع آخر كتاب لفرويد "موسى الإنسان" وديانة التوحيد[1]. نريد أن نبين الشيء الذي يجعل من فرويد ذلك الغريب المحترف، الذي ما إن أعاد ترتيب الفكر إلى تقسيم جديد ما بين العقل واللاعقل، اللاشعور والشعور، حتى وضع نظرية، وضع قصة خيالية نظرية للبرانية (Extranété) بأطرها، حدودها، ومعابرها. قصة خيالية نظرية يمكننا تحديد أحد معالمها أولاً في سيرة فرويد الذاتية عندما يقول: في البداية، ولدت في الجامعة التي التحقت بها سنة 1873 بعض الخيبات الملموسة. صادفت فيها الصرامة الغريبة التالية: كان علي أن أشعر بدونيتي، وأشعر أنني غير أهل للجنسية التي يحملها الآخرون، لأنني كنت يهودياً. لم أرضخ البتة لأولى المزاعم التي أرادوا أن يفرضوها علي. لم أستطع أبداً أن

---

* نص الكلمة التي ألقاها عبد الكبير الخطيبي في مؤتمر حول الإسلام والتحليل النفسي، عقد في باريس في المعهد الفلسفي الدولي (15ـ 16 أيار، 1987). ونشرت هذه الكلمة في العدد الأول من مجلة Intersignes، (ما بين الإشارات) ـ باريس، ربيع 1990.

أفهم لماذا كان علي أن أخجل من أصلي، من نسبي، أو مثلما بدأوا يقولون من عرقي. لكنني تخلّيتُ دون حسرة تذكر عن الانصهار بجنسية الآخرين. في الحقيقة، كنت أفكر بأن مكاناً وضيعاً في البيئة البشرية، يمكن على كل حال أن يخصص لمساعد متحمس، وإن في غياب تجنّد من هذا القبيل. غير أن أحدى نتائج هذه الانطباعات الأولية حول الجامعة، أنني استأنست في وقت مبكر مع وضعية من هو في المعارضة، والذي عليه معاناة الخطر المفروض من طرف "أغلبية متراصة"[2]، وبهذا تكوّن لدي بعض من الاستقلال تجاه الرأي العام".

يجعل فرويد إذاً من هذا الهامش، هذا الحد مختبراً للعمل. بهذه الحركة، يغيّر هذا الغريب المحترف مكان فكرة الأساس الأنثروبولوجي الذي ينتسب إليه الأفراد وصفاتهم، الشعوب وذاكرتها. وقد غيّر بتغيره هو، مكان الفكر: تلك هي على أية حال مهمة الغريب المحترف. وهو غريب محترف من أصله الأسطوري: أصل الإنسان موسى، بحق.

على شاكلة أوديب في كولونا، سيبلّغ فرويد سراً، سرُّ عمل، إلى كل أجنبي "بجرأة الإنسان الذي ليس لديه أي شيء يخسره.."، قليلاً كان هذا الشيء أو كثيراً. يطلق على هذا الكتاب اسم "الكتاب السري" سنة 1939، يكتب فرويد من لندن إلى أرنولد زفايغ ما يلي: "لا أنتظر سوى صدور كتاب موسى، والذي سيصدر في شهر مارس على الأقل، بعده لن أكون بحاجة إلى الاهتمام بأي كتاب كتبته، وذلك حتى ولادتي الثانية"[3].

مع فرويد، كان علينا انتظار تلقي سر تأسيس واقع متاخم للحدود، متاخم للمعارف، متاخم لشروط الوجود. إلا أنه عوض أن يتصالح مع إلهه، كما هو شأن أوديب سوفوكليس، يهدم كل وهم رباني، كل وهم ديني، معالجاً إياه بوصفه عصاباً. أذكّر في هذا الصدد بهذه الجملة النيّرة لبول فاليري "أن نعتقد ـ أي أن نعطي أكثر مما نأخذ ـ معناه أن نتلقى كلمات، ونقدم أفعالاً" أذكّر بهذه الجملة، لأنه فيما بعد سيتعلق الأمر بمسألة تضحية، ألا وهي التضحية بكتاب مفقود. سأرجع إلى هذه المسألة فوراً. يغير فرويد إذاً علاقة العقيدة بالفكر، ويخلخل بالحركة نفسها كل "مفهوم" للدين، وللتوحيد وللكتاب.

لنطلق على هذا الكتاب اسم الكتاب المفقود. سيعمل فرويد على ملاحقة آثار هذا الكتاب، وأحلامه، وشذرات ذاكرته وكبته في اللاشعور. في مؤلف "الإنسان موسى (l'Homme Moise)، لا يستند فرويد إلا نادراً على هذا الكتاب المفقود، بل على الأصح على سيرة رجل، أي على الأساس الميثولوجي لعصاب. لن أتحدث إذاً عن "الكتاب الواحد"، أو عن "الكتاب المشترك"، بل سأتحدث عن الكتاب المفقود. إنه اللغز الذي يقترحه علينا فرويد. ولربما تطلب الأمر، ومنذ الآن، تبيان أن هذا الكتاب المفقود ليس التوراة وحدها.

إنه لنص غريب ذلك النص الذي يسترجع فيه فرويد ضمن كل دراسة على حدة وبالاصطلاحات نفسها فرضية "أن موسى كان مصرياً"، كما لو أنه لكي يتقفى أثر هذا الكتاب المفقود، وحدوده، ليس له إلا الاشتغال على هامش أي كتاب نبوي كان أو دنيوي (Profane). قد يكون المنفى الفرويدي

هو هذه التجربة العجيبة والنموذجية للبرانية الاحترافية وذلك في مرحلة أشد عُتمة، مرحلة محملة بالفاجعة، وبنهاية العالم. يجب متابعة العمل الذي أوقفه فرويد بصدد تحليله للتوحيد الديني. لنمعن النظر في هذا الحد قبل أن نوضح بشيء من الدقة ما هو مجال هذا العمل، ولماذا وجبت متابعته في نطاق مخطط حدوده."يعترف هذا الكاتب (يقصد فرويد نفسه) آسفاً بأنه ليس قادراً إلا على الاستشهاد بهذا المثال (مثال الدين الموسوي)، وبأن معارفه في الموضوع غير كافية لاستيفاء البحث". فمعارفه المحدودة، لا تسمح له إلا بإضافة أن الظرف الذي تأسس فيه الدين المحمدي يبدو له تكراراً مختصراً لأساس الدين اليهودي، الذي يبدو كأنه محاكاة له. يبدو فعلاً كأن النبي محمد كانت له في البداية نية تبني الديانة اليهودية بحذافيرها، له ولأمته. إذ إن استعادة الجد الوحيد الأصلي، خلق لدى العرب نمواً عجيباً بمعتقدهم الخاص، حيث قادهم إلى نجاحات ظرفية، لكنه انتهى بانتهائها. ولقد بدا الله أكثر عرفاناً تجاه شعبه المختار، من يهوه سابقاً تجاه شعبه. إلا أن نمو الدين الجديد لم يلبث أن توقف، لأن ما كان ينقصه هو الأثر الذي أحدثه قتل مؤسس الدين في حالة الشعب اليهودي". (ص 186).

نقف عند هذا الحد، دون أن نحدد إطار تحليلنا للإسلام. نقف لأن ثمة محلّلين ومُحلَّلين من أصل إسلامي: أي موقع يجب أخذه تجاه هذا "التكرار المختصر للتأسيس"؟ كيف يتقفى هؤلاء المُحلَّلون والمحلّلون آثار كتاب آخر بمعزل عن قتل المؤسس؟ ما الموقف التحليلي الذي يجب اتخاذه في مسألة

ممرات العبور هذه، في مسألة الجمارك، وجواز السفر النظري؟ على أية سلطة رمزية يستند هؤلاء المحللون، وذلك في ممارستهم للكلام والصمت؟ أي دين، أو بالأحرى أي نوع من الدين عليهم تأديته وإدارته لكي يصبحوا بدورهم غرباء محترفين؟ عبر أية لغة عاشقة سيعالجون موقفهم في هذا المنفى الذي أورثه مؤسس التحليل النفسي، كسرٍ تدريبي للحياة وللموت؟ هل يجب نسيان جيل من المحللين النفسانيين من أجل تغيير الموقع المتاخم للحدود؟ أتحدث عن "النجاة" : النجاة من ماذا؟ من كل أساس حتى يكون المنفى وباستمرار حرباً للتوقيعات، للتأويلات، إن لم يكن صراعاً حربياً بين الأقليات، بين الشعوب، إن لم يكن تعددية لهويات تأسيسية وميثولوجية؟ بما أن المنفى تنظيم خرائطي للذاكرة، بحدوده وفجواته المتاخمة للحدود، كان من المفروض أن نعثر في طريق المنفى والتنقل، على تعددية أمكنة للمنفى غير مفكر فيها، مستورة، ولم تتم مقاربتها بعد في بُعدها النظري. بجملة واحدة، يمكننا القول بأن الإسلام هو مكان فارغ في نظرية التحليل النفسي، وليس فقط بحكم قوة الأشياء في ممارسته.

لنقترح هذا المعلم: محمد هو قبل كل شيء يتيم، يتيم الكتاب. في سيرته العائلية، يقال بأن أباه توفي قبل ولادته، وبأن أمه توفيت كذلك وهو في طفولته الأولى.

بعد إرضاعه من قبل حاضنة بدوية، رباه جده من جهة أمه عبد المطلب، ثقافياً، أسهمت عائلته المتعددة الأفراد في الطقوس الوثنية لمدينة مكة، وفي إصلاحاتها قبل نزول الوحي.

سيدرجه هذا الوحي في سلالة رمزية أكثر سعة مما هي عليه قصته العائلية. محمد الذي اختير للتوحيد، ينكشف لذاته ولأقربائه "كجديد العهد الجديد . هكذا يخسر اليتيم وحياً لكي يتهجى ويعبر عن وحي آخر. أشير إلى أنه في المقطع التالي ليست هناك أية صورة تشبيهية: "الله الواحد الأحد"؛ الصورة المسيحية للأب غير موجودة، لا حياً ولا ميتاً، ولا مشوهاً بعد عملية القتل:الوحي كله أصلاً رسالة، رسالة ما بين الصوت والتسجيل. أشير كذلك إلى أن الوجوه التي يحاربها هي اجتماعياً: العراف، الممسوس، والشاعر. ما السبب في ذلك؟ الأول ينتمي إلى سلالة وثنية وإلى سحرها، الثاني له هامشه المهلوس، وينتمي الثالث إلى جماعة التخييل القبلي. يهدم محمد الأصنام الجاهلية ليبدو للعالم كرسول "للواحد الأحد

في الحلقة النبوية للتوحيد، محمد هو يتيم الكتاب، والذي لم يقتل في الحقيقة من قبل أخوته وأعدائه. يدرج هذا اليتم الموجه لحدوث النبوة ضمن تجرية فريدة. من الممكن إعادة تأليف هذه "الرواية العائلية"، وذلك تبعاً لاصطلاحات فرويد حيث يعوض جد النبي أباه المفقود، وحيث توجد حليمة (المرضعة) في كنف الأم، وهو استبدال (Substitution) واستنساخ (Duplication) سنعود إليهما.

يمكننا كذلك متابعة الحكاية خلال مرحلة نضج محمد قبل وإبان نزول الوحي، عندما يبدو التلقين وكأنه يمر على يد جبريل ومجازه، حين يعترف به قول ورقة بن نوفل، مدربه المفترض على الوحي، وزوجته الأولى خديجة": تتعرف هذه الأخيرة في جسد زوجها على إشارات إلهية (Charisme) وعلى

الحضور الرباني. اسمحوا لي بأن أستشهد بأحد نصوصي: "تجسم الوحي ما بين حياء جبريل واللطافة المهدئة لخديجة. استجلت المرأة بعضاً من إشارات النبوة على جسدها وجسد زوجها، فهي تقرأ بنوع ما على الجسد التخييلي للإسلام، حيث يصبح الوعي النبوي في المكان الذي يصعب على هذا الجسد أن يقرأ نفسه بنفسه، يصبح الوحي النبوي قابلاً لأن يفهم من لدن جسد المرأة"[4].

غير أنه بمعزل عن هذه الحكايات، يبدو لي أن ما يميز النبوة هنا، هو يتم الكتاب المفقود، والذي به يضحي بتوقيعه، يمنحه كهبة لله. وهي ذي عناصر الوحي وتمفصلاته. يتلقى محمد الوحي أولاً وهو يحلم، ثم وهو يقظ، على شكل تجل هو تجلي الملاك، وهو تجل ناطق. صوت يأمر الرسول أن يتلو هذا التجلي، أن يتفوه دون محاولة فهمه. يتلوه النبي بصوتين منفصلين يجتمعان لتبليغ الرسالة نفسها.

يشتغل هذا التوحيد تبعاً لمنطق تناظري ودائري. الواحد والآخر، الواحد والآخر (الآخر بالمعنى التحليلي). الله، المُرسل، الصوت الآخر لمحمد، في حين أن المرسل إليه، المرسل إليه الأول هو من الآن فصاعداً النبي، الذي اعترف به كنبي من قبل الشاهدين (خديجة وورقة). الملاك هو التجلي، صوت لنص مخلوق، كما خلق العالم عن طريق فكرة إعجاز. حسب هذا المنطق الدائري، يحتل محمد تارة مكاناً، وتارة أخرى مكاناً آخر. هي ذي تجربة الكتاب وسينوغرافيته كما أوردتها السيرة.

لنوضح هذه النقطة من التحليل. يوجد اللامقروء في اللحظة التي يوجد فيها المكتوب، إذن، بتماهيه مع الوحي والكتاب الذي لم يكتبه أحد، أصبح محمد مسكوناً بالكتاب. فهو بهذا المعنى، الكتاب الذي لا يقدر على قراءته ولا على كتابته. نسب الكتاب إلى الآخر. هكذا ينفصل محمد عن أي توقيع. إنه توقيع أبيض، لأن الله لا يوقع، يوقع محمد موته بصفته موقعاً، إذا أمكن القول، حتى يمكنه أن يحيا مرة ثانية في إيمان الكتاب الذي يحمله المسلم في داخله. عليه إذاً أن يقبل هذا الموت الشخصي، هذه التضحية، لكي يصبح نبياً ونصاً للحياة، يجب فصل الاسم الشخصي عن اسم الله وصفاته. هذا الفصل ما بين المقروء واللامقروء، الصوت والمكتوب، المرئي وغير المرئي، التوقيع الأبيض والتضحية بالاسم، بقاء الاسم وتجليه. أقول يدير هذا الفصل من البداية إلى النهاية الوحي النبوي.

تساءلت لماذا اشتغلت على الوحي النبوي. قلت إذ ذاك: مع أن محمد هو الاسم الشخصي لأخي الأكبر، فإنه يذكرني بـ "الهيبوغرام" (الكلمة الموضوع)، وما زالت هذه الفرضية تغذي حلمي[5]. محمد هو يتيم الكتاب. هنا، ينهض حد ما بين الرسائل، مختلف رسائل ديانة التوحيد. تترك وحدة الله واللغة العربية على التخييل الإسلامي أثر التوقيع المؤسس، تترك رمزها. وهو حد يفسر فيه الله نوعاً ما اللغة، والرمز المثلي (Parabolique) والاستحضاري (Allegorique)، وهو حد يقام فيه خط لتفرقة جديدة.

هذا التغيير غير قابل لأن يختزل إلى لعبة طرسية (Palimpseste) (وإن كانت هذه اللعبة في كل كلمة منطوقة، أو مكتوبة، أو من وحي الحلم) ما بين

كتاب ونسخه، ما بين عهد قد يكون هو الأصل ونسخه. ألا يتعلق الأمر بالأحرى بترجمة تحذو حذو مختلف الآثار السلالية النصية، وبعبور متاخم للحدود حيث الكتاب المفقود هو ذاته كتاب أصل مستحيل! ألا يستجيب المنفى، من عهد إلى آخر، لمبدأ التقسيم، وليس البتة لمبدأ الاختيار؟

لفت فرويد الانتباه بشكل رائع إلى أن مبدأ الاختيار الذي يمنحه عهد لنفسه لا يسانده في الحقيقة سوى الغرباء على هذا العهد. فمبدأ الاختيار يقوم على مظهر خداع (Simulacre) كما هو أصل اسم موسى، وإلهه: إنهما بالأحرى اسمان مستعاران حسب تحليل فرويد. الأصل هو حكاية ميثولوجية لاقتباس. الاقتباس هنا هو قضية ترجمة، قضية كتابة وتذكر نصي. بدون هذا المظهر الخداع، بدون هذه الإحالة، سيكون مبدأ الاختيار هو المنفى الداخلي لشعب ما، لمعتقد يوجد في صميم عذابه المنبجس. إن هذا الحد ما بين الخارج والداخل، ما بين الاختيار والنبذ هو في جميع الحالات، التجربة الحربية لديانة التوحيد. حد، تقاطع طرق، أو ربما أفضل: صليب طرق: تلك هي مهمة المترجمين عينها.

على سبيل المثال أيضاً هذه الجملة لفرويد: "معارفه (أي فرويد) المحدودة لا تسمح له أن يضيف إلا القول إن وضعية تأسيس الدين المحمدي تبدو له تكراراً مختصراً للتأسيس اليهودي، وهو كتكرار يبدو تقليداً". السؤال الذي يطرح هو الذي يخص كبتاً متقاطعاً ضمن سينوغرافية ديانة التوحيد. فكتاب العهد الجديد يكبت كتاب العهد القديم. يخفي القرآن بدوره الكتب التي سبقته. ما الذي تم إضماره من الجهتين بواسطة مسلسل الإخفاء في

طبقات الذاكرة؟ تلك هي على الأرجح إحدى القضايا التي تجمعنا حول هذه المناظرة التي بُنيت، لكي تجرب حظها، على مشهد كتاب مفقود. عقدت النية على أن أدير أمامكم أقوال فرويد بأكثر ما يجب من اللباقة الممكنة: ذلك أن الأمر يتعلق بقضايا خطيرة متقاطعاً ضمن سينوغرافية ديانة التوحيد. فكتاب العهد الجديد يكبت كتاب العهد القديم. يخفي القرآن بدوره الكتب التي سبقته. ما الذي تم إضماره من الجهتين بواسطة مسلسل الإخفاء في طبقات الذاكرة؟ تلك هي على الأرجح إحدى القضايا التي تجمعنا حول هذه المناظرة التي بُنيت، لكي تجرب حظها، على مشهد كتاب مفقود. عقدت النية على أن أدير أمامكم أقوال فرويد بأكثر ما يجب من اللباقة الممكنة: ذلك أن الأمر يتعلق بقضايا خطيرة. يفجر فرويد الفكرة الموحدة للأصل، للاسم الشخصي، للشعب، للمملكة الإنسانية والإلهية. في دراسة قيّمة بعنوان في الاختيار" يكتب رينيه ماجور (René Major) بحزم واثق:"لا وجود للشعب المختار، لا توجد رسالة مخلصة من غير أن تضمر رغبة في الهيمنة، لا يوجد مؤسس غير غريب على المؤسسة التي تستند إلى اسمه، ولا وجود لاسم لا ينقسم إلى ما لانهاية. إنها الأطروحة التي تعبر عن نفسها، والتي يجب أن يحتاط لها في موضوع السياسة"

أطروحتنا هي أن الكتاب المفقود لديانة التوحيد هو ما يمكن أن نطلق عليه ريع الكتاب. كتاب من دون أصل، أي الكتابة عينها، حدوثها. كيف يلاحقه فرويد؟ عرف ذلك عن طريق نزع القدسية عنه، عن طريق قراءة أكثر نسقية لنزع القدسية، نزع القدسية عن قتل. أذكر بجملة أخرى لفرويد

يقول فيها: "إن تحريف نص ما هو كتحريف لقتل". هناك نسيان ما في حكاية فرويد، في موته و "انبعاثه" كأسطورة مؤسسة. ضحكة فرويد هي ضحكة شبح خبيث تحايل بشكل فائق على المشهد الميثولوجي للأصل. يقوم فرويد بنزع القداسة. يعني نزع القداسة العقلنة على نحو صارم، وأحياناً عصي على المعالجة. نزع القداسة معناه جعل الأصل أياً كان، أصلاً غريباً بشكل نهائي، أصلاً غريباً عن فكرة الواحد، فكرة الاختيار والنبذ. نزع القدسية هو أيضاً مضاعفة للواحد، تعددية حسب عدة آفاق، عدة حدود ما بين الأسطورة والفكر، العقل واللاعقل، اللاشعور والشعور، يفترض فرويد بأن موسى من أصل مصري: تلك هي النسخة الأولى التي تصورها آلته الكاتبة. المهارة الأولى التي يحققها، وهي حركة تأسيسية لكل مؤسس. المؤسس هو دائماً شخص متاخم للحدود، لأنه هو الذي يصنع القانون ويتصرف فيه. يتصرف بطريقة أو بأخرى في الحياة وفي حياة الآخرين. وهو في هذا الفصل مهرب للحدود (Passeur) غريب عن قانونه الخاص، مدرب على نظام المنفى، وعلى فوضاه أيضاً. إذ ينقسم المؤسس إلى رماد رمزي فإنه يشترك فيه، يحدد، ويؤطر.

النسخة الثانية، المهارة الثانية: قد يكون المسيح فعلاً قاتلاً تقنع تحت زي ملائكي للفادي (Redempteur)، تحت قناع ضحية مزورة. القديس بولس، الإنسان بولس نظر بحسب فرويد إذاً، للمظهر الخداع لهذه التضحية التي يريد فرويد أن يعيدها إلى مكانها، مكان الابن الذي يحتل الموقع الفارغ للأب المقتول، للإله الذي يحمل الصليب شخصياً، على ساحة ديانة التوحيد.

النسخة الثالثة: هي نسخة تجربة محمد، والتي قد تكون تكراراً ملخصاً للأساس الموسوي. محاكاة ينقصها قتل الأب، والتي تعد مسلمتها كشيء أساسي بالنسبة للتحليل الفرويدي. يشير فرويد إلى هذا النقصان، دون أن يستخلص النتائج الضرورية.

أتابع هذه الدراسة دون التطرق إلى مسألة النبوة في علاقتها بالواقع الاجتماعي والتاريخي، الذي يفترض انبثاق النبوة وترسخها ونموها المجزأ. أبقى محاذياً للحد، لحد هذا الاستنساخ الذي له قدرة توليد مسلسل عداوة الغير ما بين وصايا ديانة التوحيد، وهي ليست سوى غيرة هذيانية والحمد لله، وإلا يجب القول بأن الغيرة الهذيانية ما بين أخوين مزورين هي المفاجأة التي يهيئها لنا هذا الكتاب العجيب لفرويد. يضيف هذا الأخير قائلاً "النزعة المعادية للسامية هي في العمق موقف مناهض للمسيحية"

أبقى بالقرب من الحد، أبقى هنا، هناك، وأنقل منظوري تبعاً للعبة الاستنساخ نفسها، لكن في الطرف الآخر من الحد الذي يزعم أنه حد أصلي. اقرأوا معي من فضلكم هاتين الجملتين: "تبنت القبائل اليهودية في هذا المكان عبارة الإله يهوه الذي كان على وجه الاحتمال إله القبيلة العربية المجاورة للمدنيين (Medianites). كانت قبائل مجاورة أخرى تعبد أيضاً على وجه الاحتمال هذه الإله". (ص 102)، وكذلك هذه الجملة: ... تحت تأثير المدنيين العرب تبنى اليهود العائدون من مصر ديناً جديداً، وهو عبادة إله البراكين يهوه" بعد حين أصبحوا على استعداد للدخول كغزاة في بلاد كنعان" (ص 142). يهاجر اسم الله من شعب سامي إلى آخر، في حين أن فكرة

الواحد تكون قد تبادرت إلى ذهن موسى عن طريق فكر أخناتون. لا يوجد أي حد (مادي، نظري، تخييلي) ثابت بالنسبة للمنفي. في كل تنقل، على هذا الأخير أن يؤطر ذاته ضمن الزمان والمكان لذاكرته. فالطقس الديني مثل صيام رمضان يقترح استعارة كونية، بكيفية تجعل المؤمن يدور مع الحفلات وممارسة الصلاة، تقفّياً لأثر زمن زائل، ولكتاب مفقود من غير رجعة.

صحيح أيضاً أن الملاك خلال شهر رمضان، عوض أن يبتلع الكتاب، يفضل ابتلاع قطع الحلوى. السنة الماضية، سمعت في ميترو باريس هذه الملاحظة التي وجهها إفريقي لآخر: "لا أفهم لماذا يصوم المسلمون المقيمون في فرنسا شهر رمضان، فمجرد وجودهم هنا يعد صوماً"

إلا أنه بمعزل عن هذه النكتة، على المنفي أن يستمد من الخارج الذي يؤطره والذي يمنحه مشروعية، أوراق اعتماده، عبوره، جواز سفره. أن يستخدم اسمه الشخصي، يغيره، يتبناه، يستره، يخلطه، يلغو به. أن يستمد اسم إلهه، أصله، لـ "تعايش ما بين المنفى الداخلي والمنفى الاحترافي إن صح القول. يبدو المنفي كأنه يقول: أتعرف على نفسي دون نتيجة، لست بأحد. ومن انعدام هذا الطابع الشخصي، أبحث عن كتاب ضائع، عن بلد ضائع.

ربما كانت عداوة الغيرة ما بين الوصايا فتنة للموت وللملائكة المأتمية. لا أدري، لكنني أقول لنفسي، وأقول لكم: كيف سيكون الإسلام؟ كيف سيكون في داخل هذا التكرار نموذج قائم على اسم مستعار، على أصل مزدوج وفي المشهد الأول للصدمة؟

لقد حان الوقت لتقديم آراء واضحة في شأن هذه الفرضية: يعدّ محمد يتيم الكتاب، وهو لم يُقتل. لابد من أن نتناول، على نحو آخر، مسائل القتل، التضحية، الختان، وطقوس أخرى لديانة التوحيد، بالنسبة إلى مثال الكتاب المفقود، على سنوغرافيته ما بين مختلف الوصايا. تنبغي مساءلة الكبت المتواشج وآثاره، ذاكرته ضمن طقس الموتى، البقايا والرماد، التماثيل والشعارات. يجب إعادة النظر ولو قليلاً في ما هو متاخم للحدود في ديانة التوحيد.

يمكننا كذلك أن نطرح هذا السؤال الآخر: إذا كان محمد كما قلت قد ضحى بتوقيعه لله، ألا يمكننا أن نقول بأن مسلسل التسامي تلقيح مدموغ في هذا التوقيع الأبيض، توقيع أبيض بين الصوت وما هو مكتوب، بين الجسد وتدوينه الخيالي؟ ألا يمكن أن يكون مسلسل التسامي القائم على أساس مفقود، الترجمة النشطة والمنتجة لما لم يعد باقياً إلا بوصفه أثراً على هامش هذا الكتاب المفقود؟ أليس التصوف الإسلامي هو منفى الرسالة نحو دورانها وتبددها في إغماءة الجسد والفكر؟ الصوفي هو الشخص الذي غدا رسالة، ملاكاً للموت. هكذا يسهر على تأبينه، على موته الذي يجب "تفسيره كحلم على حد قول ابن عربي. ويجب أن يسهر كذلك على حياته. لهذا يسهر الصوفي على الحدود الجسدية بين المجاز الأنوثي والمجاز الملائكي. يسمي هذا الحد الفاصل، حد الحب، حبه هو.

لنبق لحظة بالقرب من هذا الحب المجزأ بين المرئي واللامرئي ضمن أساس الإسلام، وذلك لمتابعة مسار آخر لما هو قدسي، لاستخلاص القضايا التي تهم القتل والتضحية، الكبت والصدمة، مسألة الذنب والخجل، اللاعقل

و"الجنون" وذلك لتخليصها تدريجياً من المكان الفارغ الذي تراقب فيه صمتها، في كلام شبه مقطع، شبه مهموس.

إنها بالتأكيد مسألة كتابة، غير أنها ليست مسألة كتابة وحسب. كتابة تهب نفسها للحدود النابضة لحضور ما. حتى يمكنني أن أنخرط أكثر في هذه الجلسة، أسمح لنفسي بأن أقرأ عليكم مقطعاً من يومية دونتها خلال تحليل شخصي منتظم قمت به بين الثاني من أيلول (سبتمبر) 1982 و 13 تموز (يوليو) 1983: في الخامس من شهر كانون الثاني (يناير) كتبت هذه الملاحظة: "كلمة أثارت انتباهي خلال جلسة تحليل. هلوسة: رأيت إذن كلمة، لربما كلمة "رسالة"، على أي كلمة تنتهي بحرف ة. تلوّت هذه الرسالة وتغيّرت على شكل قلب، كما نراها في بعض البطاقات البريدية القديمة، رأيت وهجاً نورانياً، خيط ضوء، أو بالأصح شعاعاً يسقط على ماء ساكن. هدوء، ليس هناك أي ضجيج. في هذه اللحظة قلت "أرى اللّه". أضفت: "له شعرٌ جَعْدٌ". خيال غريب! إله أسود: هل فكرت في الليل، في كائن أسود حقاً وله شعر جَعْد؟

كان إلهي دائماً إله رسالة.

اليوم يمكنني أن أضيف أنه إله الأثر والإيقاع(6).

لهذه الأسباب ذاتها، لا يتعلق الأمر - إن فهمت ذلك - بممارسة تحليل نفسي على الإسلام، ولا بأسلمة التحليل النفسي، أقل مما يتعلق الأمر كذلك بعبْرنَته، أو إضفاء طابع هندي عليه، بل ممارسته كموقف مجاور ضمن لغة وممارسة معينة.

(قريبا من الرباط، الثلاثاء 5 مايو 1987 - 6 رمضان 1407).

(ترجمة: المعطي قبال)

الهوامش

(1) ترجمة : كورنوليوس حاييم، منشورات غاليمار، 1986

(2) حياتي والتحليل النفسي، ترجمة ماري بونابارات، سلسلة أفكار، غاليمار، 1968

(3) راجع : مراسلاته مع أرنولد زفايغ.

(4) دراسات صدرت في مؤلف par dessus l'épaule منشورات أوبيي، 1988

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه.

جيلبير غرانغيّوم*

أشكال اللقاء بين الإسلام والتحليل النفسي

بقدر ما نلاحظ مدى اغتناء عالم الفكر الأوروبي بإسهامات التحليل النفسي، نكتشف إلى أي حد بقي العالم العربي يقاومها بشدة. أكيد أن التحليل النفسي يمارس كبقية الفكر الأوروبي إغراءً قوياً. إلا أن محاولات تأسيس الممارسة العلاجية والبنيات الفكرية أو التعليمية المطابقة له لم تأت بنتائج تذكر. وهذا مما يفسر رواج الفكرة القائلة بأن ثمة تنافراً جذرياً بين الإسلام والتحليل النفسي. وبما أن التسويغ في هذه الحالة شيء ضروري، فإنه يشار ضمن هذه الثقافة إلى الثقل المهيمن الذي تمثله الجماعة بالنسبة للفرد. يشار كذلك إلى البنيات التي تتعلق بالدين واللغة، مع التشديد على الميزة الغريبة التي ورثها التحليل النفسي عن أصوله.

قبل أن نجزم قائلين بانعدام فائدة التحليل النفسي ضمن نطاق الثقافة العربية الإسلامية، قد يكون من المفيد بحث الكيفية التي تم فيها اللقاء بين الإسلام والتحليل النفسي. إن الفحص السريع للموضوع يوضح بأنه في إطار

---

* جيلبير غرانغيّوم (Gilbert Grandguillaume)، أستاذ في المدرسة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية بباريس. من مؤلفاته: التعريب والسياسة اللغوية في مجتمعات المغرب العربي. يشرف على درس يتناول ألف ليلة وليلة، ورواية "الآيات الشيطانية" لسلمان رشدي.

العلوم الإنسانية، وظف التحليل النفسي ـ عندما أمكن توظيفه كأداة تفسيرية قابلة للتطبيق على ثقافة أخرى: هكذا طرحت إشكاليات "الأوديب المغاربي ، "الأم الخاصيّة" كما لو أن الأمر يتعلق بقياس ثقافة مغايرة في ميزان هذه النظريات. لم يعمل الذين وظفوا التحليل النفسي ـ عن حسن نية دون شك، بما أنه أرادوا أن "ينتفع" العالم العربي من هذه الأداة الفكرية النشيطة التي هي التحليل النفسي لم يعملوا إلا وفقاً للطريقة "الإثنوغرافية" الكلاسيكية، ألا وهي النظر إلى الآخر بوصفه موضوعاً للدراسة، وذلك بمعزل عن وضعيتهم كذات فاعلة في العملية. كان من نتائج فرض هذه المعرفة البرانية التي أنجزت في المغرب العربي إبان الاستعمار، والتي استمرت على نطاق واسع فيما بعد، الكشف عن القطيعة بين ما يعده الشعب معرفة نامية من الخارج ـ وإن جسّدها مثقفون محليون ـ ومعرفة أخرى تتم معها استمرارية عميقة (عن طريق اللغة العربية والتراث الإسلامي)، والتي لا نعرف ما هو نظامها في وضع المجتمع الحديث.

في نطاق هذه المعرفة الخارجية، لم يكن بإمكان التحليل النفسي إلا أن يعرف نفسه كمادة أجنبية في بلدٍ أجنبي. إذ بصدد القيم الراسخة للفرد، يوجد التحليل النفسي في الطرف المعاكس لما يمكن أن تجسده ثقافة نامية من الداخل.

هل تنحصر المسألة في علاقة التحليل النفسي بالثقافة العربية الإسلامية؟ الجواب قطعاً لا. إذ يطرح تطبيق التحليل النفسي على العلوم الإنسانية حتى يومنا هذا عدة إشكاليات؛ بحيث أن نقل المفهومات التحليلية إلى مادة

أخرى يبقى عملية غير مقنعة، إنها بشكل خاص وضعية العديد من المحاولات التي قامت بها الأنثروبولوجيا التحليلية. يمكن، للوقوف على علة ذلك، الاستشهاد بتفسير قد يقدمه محلل نفساني إلى شخص في وضعية تحليل، لكن لم يتيسر له القيام بالعمل الشخصي الإعدادي. ولئن كان هذا التفسير صائباً، فإنه يبقى مع ذلك دون فاعلية. لا يمكن للتراث الفرويدي أن يُوظف إلا بعملية تولد داخل مادة ما، داخل ثقافة ما؛ ذلك أن هذا المسلسل يهدف عن طريق مجهود الحلم والأسطورة إلى اقتلاع شذرات من ماض مكبوت، وذلك لنقلها إلى وضع يمكن للإنسان أن يستخرج منه شيئاً ما، ذاكرة ما، أو تاريخاً ما، أو حتى نسياناً ما. لذلك يبقى هذا التفسير مقتصراً على تطبيق مفهومات أو مناهج، أو استعراض إواليّة البرهان العقلاني.

يبدو لي أنه لا غبار على الإثراء الذي يمكن أن يضيفه هذا التراث الفرويدي إلى الثقافة العربية، لكن شريطة أن تأخذ بعين الاعتبار الثراء الذي يمكن أن يفيده هذا التراث من عملية انغراسه في هذه الثقافة. تهم عملية الانغراس هذه مجالين، هما مجال الممارسة العلاجية، ومجال التفكير في المجتمع. أعني المجال الذي يهم الفرد والمجال الذي يهم المجتمع. في الفكر الفرويدي، نعرف الصلة القائمة بين المجالين، لكن الأمر يتطلب هنا التمييز بين مجالين تطبيقيين.

ليس لي فيما يخص الممارسة العلاجية، سوى الاعترافّ بعجزي في الميدان، مما لا يمنعني من طرح بعض الأسئلة. أغلب المحللين النفسانيين في العالم العربي تلقوا تكوينهم في الخارج. القلة هي التي أمكنها دون شك ممارسة

العلاج باللغة العربية. في هذا الوسط الأجنبي بالذات سيجد هؤلاء المحللون فيما بعد سنداً ثقافياً. إلا أن ممارستهم لم تقم باستبيان ما يمكن أن يمثل تجربة علاجية منحدرة من ثقافة مغايرة. لربما يرجع ذلك إلى الانتشار المحدود لهذه الممارسة إلى عينات متغرّبة، لم تقدر على ربط الصلة بالأفراد المتشبعين بالثقافة المحلية.

غالباً ما تكشف وضعية بعض المحللين النفسانيين العرب، الذين يشتغلون في فرنسا عن قطيعة مع ثقافتهم الأصلية. لا يتعلق الأمر هنا بمؤاخذة؛ إلا أن المسألة تكشف عن شيء ما. أثمة مجرم يمنع هؤلاء المحللين من الحديث عن علاقتهم بثقافتهم الأصلية، عن اللغة التي يحللون بها، عن الفارق الذي يشعرون به؟ أو أن هذه الأشياء كلها لم يعيشوها إلا على شكل قطيعة؟ يسود الانطباع بأن هؤلاء المحللين نظراً إلى الصمت المطبق حول هذه المسألة، يقومون بعملهم، مثل زملائهم الأوروبيين، وبأنهم يحددون الإطار نفسه، يستخدمون الوسائل نفسها. على أي حال، حتى وإن كانت المسألة ممكنة التحقيق، فإن ذلك جدير بأن يذكر.

الميدان الآخر هو الذي يخص توظيف التحليل النفسي في العلوم الإنسانية. لو تأملنا جيداً في التراث الثقافي العربي - بغض النظر عن المفهومات - فإننا نلاحظ بسهولة أن الموضوعات التي يتناولها هذا التراث هي نفسها التي يتطرق لها التحليل النفسي. لن أتحدث هنا عن التقاليد العلاجية والتي تقتضي دراسة مفصلة، بل سأشير فقط إلى التراث المكتوب، وبخاصة هذا النتاج الهائل الذي هو ألف ليلة وليلة.

غالباً ما قيل، بصدد الليالي، إنها بمثابة علاج تحليلي، علاج عاشق. هذا صحيح دون شك. لكن ما الجديد الذي تمت إضافته عندما اختزل هذا العلاج إلى برهان معروف من لدن ثقافتنا؟ وبما أن لحكاية الليالي تاريخاً، أليس من المفيد دراسة هذا الذي يجعل كيفية اشتغاله متميزة، بدل القيام بتشبيه اختزالي، وهكذا تضيع فرصة تلقي إسهامها الأصيل؟

تمثل ألف ليلة وليلة، حتى بالنسبة للفكر الغربي، مثالاً رائعاً لمكانة القول. وحدة السرد قائمة في حدود مشروع هو الذي بواسطته وجب على شهرزاد - لكي تنجو من الموت ولكي تنقذ حياة أبيها وباقي النساء - أن تخلص الملك من الصدمة التي أوقعه فيها مشهد خيانة زوجته، وهي صدمة تأسره في التكرار؛ التكرار الذي يدفعه إلى قتل عذراء كل يوم. تفتح شهرزاد للملك فضاء مزدوجاً: فضاءً زمنياً بواسطة الانتظار الذي تحدثه من ليلة إلى أخرى، وفضاء الحلم من خلال الحكايات التي ترويها. تجيب عن مأساتها بعدد من الصور يمكن للملك أن يتماهى معها إما سلباً أو إيجاباً. هكذا ستدفعه لكي يصبح قادراً على سرد المصاب الذي ألم به، ولكي يجعل منه عنصراً من حياته؛ وفي الأخير سيتخلص منه. ستساعده شهرزاد على تسمية الوقائع التي عاشها. ستكون حلول هذه الأشياء ممكنة، لأن القول - بفضل الفضاء التخييلي الذي يفتحه، عن طريق التقارب الذي يحدثه بين الواقع والتخييل - يتيح للماضي أن يبرز مجدداً في الحاضر، ويصل بهذه الكيفية إلى شكل آخر من الوجود. لغة الحكاية هي التي تجعل هذه الأشياء قابلة للتصوير. عملية التصوير في ألف ليلة وليلة، هي ما ستعبر عنه

النظرية التحليلية بمشقة (على حد تعبير فرويد) والذي ليس شيئاً آخر سوى مجهود الحلم.

إلا أن ما تكشف الليالي عنه جيداً، هو أن الأمر ليس عملاً لساحر، وبأن نتاج الكلام يبين عدة أشخاص، حركاتهم مشروطة بعضها بالبعض الآخر: الملك الذي سينجو من جنونه ويصبح أباً، الراوية التي ستصبح امرأة، وأماً، وأختها الصغيرة التي حرضت على السرد، والتي هي شاهد على الحياة الليلية ستصبح بدورها امرأة؛ في هذه الصيرورة العامة، سيشارك أخ الملك، أبو الراوية، وأم الملك الحاضرة بشكل قوي من خلال غيابها.

ضمن هذا المنظور، ما هو مهم ليس هو ممارسة الأنثروبولوجيا أو التحليل النفسي، بل هو الإنصات لمسلسل القول، سواء وجد هذا الأخير في هذا الفضاء الثقافي أو ذاك. الثقافات كلها راهنت بالكلام. وإذا اعتقدنا في نجاعة القول، في نتاج الحلم؛ في عمل الأسطورة، فلا يمكننا إلا العثور عليها في أحضان كل ثقافة، والتي تسهم كل منها بميزتها الخاصة القابلة للاستناد على مراكز نظرية أخرى.

أهم شيء يجب التأكد منه، هو أن للأشياء نمطاً آخر في الوجود غير الوجود المحسوس، وبأن لها ظروفاً ثانية تتأتى من حمولة الماضي، وبأن الحاضر يقع تحت تأثير الماضي، وبأن هذا الماضي بصفته نقطة البداية ليس مُعطى إلى الأبد: تتجدد هذه البداية على الدوام، وذلك بفضل تعايش الماضي والحاضر، الذي ينظمه الحلم لصالح الأفراد،والأسطورة لفائدة المجتمعات.

إذا أردنا أن نعطي لذلك مثالاً حديث العهد،يمكننا الاستشهاد برواية "الآيات الشيطانية". ينبغي، في معزل عن الضجيج السياسي والإيديولوجي الذي صاحب صدورها، طرح السؤال عن الجرح العميق الذي أحسه قسم كبير من الرأي العام، لإثارة حدث يتناول الأصول، ويفترض أن يكون قد نسي، يعني قد تم كبته. يلجأ سلمان رشدي إلى طريقة مشابهة للحكاية فيشوش مؤقتاً الحدود ما بين تاريخ الماضي وحكاية الحاضر، بكيفية تطل ضمن ما يُعاش اليوم على المعضلات الأصلية: لا وجود للّه بدون الإلهات، ولا لجبريل بدون الشيطان، واستحالة تصور الذكر بدون الأنثى، والخير بدون الشر - أفلا يتطابق هذا، عبر كل الأزمنة، مع تساؤلات الإنسان الأساسية؟ ما القول الذي يمكن أن يحظى باعتراف هذه التساؤلات، إذا لم ينهج أولاً طريق التخييل، وذلك لانتشال هذه التساؤلات من الكهف الذي توجد أسيرة فيه؟

علينا أن لا نكون متشائمين، بصدد علاقة الإسلام بالتحليل النفسي، يستفيد كل واحد منهما من الآخر. نأسف بكل تأكيد لكون بعض الصياغات السريعة تسد الطريق الذي اعتقدت أنها فتحته. لا يكفي أن نطبق نظرية مهيأة في الغرب على واقع عربي لكي نقدم النقاش، وإن استشهدنا بالمعجم القيّم "لسان العرب المحيط" الذي لا تكتسي قطعاً تعددية معانيه قيمة نصية. بيد أن المشكلات المستعجلة ملحة، وكذلك مسألة اللغات والهويات مسألة مؤلمة، وثقل الأنظمة الراكدة مهددة، بحيث أنه من الصعب أن نؤاخذ أياً كان على رغبته في القيام بمحاولة؛ شريطة ألا ننسى بأنه من الصعب في التحليل النفسي - أكثر منه في أي عمل آخر - تفادي مسألة تورط الذات في النشاط الفكري الذي تقوم به.

مالك شبل*

الإسلام وصحوة الطفولة

(حوار)

المعطي قبال: أريد في مستهل هذه المقابلة أن تحدثنا عن مجيئك إلى التحليل النفسي.

مالك شبل: جئت إلى التحليل النفسي بعد أن تابعت دراسات عيادية (إكلينيكية)، سيكو ـ مرضية، وهو تخصص مفتوح على "مباحث الأعراض المرضية" Séméiologie، على علم النفس الطبي، وعلى كل ما يهم العلامات والأعراض المميزة لمرض عقلي ما . فيما بعد هيأت ديبلوم دكتوراه حول موضوع "محرّم البكارة في مجتمعات المغرب العربي"، وذلك انطلاقاً من نص لفرويد، يحمل عنوان "محرم البكارة" Abou de la virginité، ونص فرويد هذا هو من بين النصوص القلائل التي اعتمد فيها على أبحاث الغير، لبناء نظرية جديدة. على أية حال، يجب تحليل هذا النص على المستوى التاريخي والأنثروبولوجي معاً، لأنه يطرح للمناقشة عدة أسئلة وقضايا. انطلقت إذن من هذا النص لتشغيله، لتطبيقه على مجتمعات المغرب العربي.

---

* مالك شبل، جزائري، 36 سنة. دكتوراة في علم النفس المرضي، وفي التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية. رئيس كلية الدراسات العليا في التحليل النفسي بباريس. من مؤلفاته : الجسد في التقليد المغربي، تكون الهوية السياسية، كتاب الغوايات.

صحيح أن محرم البكارة في المجتمع المغاربي ليس هو بالضبط ما يقصده فرويد ولا حتى علماء الإنثولوجيا، عندما درسوا هذه الظاهرة في المجتمعات التي سميت تعسفاً "المجتمعات البدائية" لهذا المحرم في مجتمعاتنا ميزته الخاصة: فما يحرم هنا ليس هي العلاقة الجنسية، بل هناك هيمنة جنسية لفائدة رجل واحد. وبما أن البكارة مبعث للخوف، يلجأ إلى وساطة "الشامان" أو الملك يوم الدخلة وذلك لفض بكارة العروس، قبل تسليمها للزوج الشرعي. هذه إحدى السلط التي تجعل الملك في مكانة تتجاوز الخوف الشعبي، وهو ما يسمونه بـ حق الملك في الليلة الأولى عرفت فرنسا هذه الظاهرة في العهد الإقطاعي، كما عرفتها سيبيريا، سكانديناڤيا والصين.

وفي مجتمعات المغرب العربي، نجد أن محرم البكارة واقع سوسيولوجي ما زالت له طقوسه الخاصة. في الجزائر، مثلاً، أعرف حالات كثيرة لهذه الممارسة التي تقدم خلالها فتيات عذارى للشيخ أو السيد لكي "يمرر في أجسادهن نصيباً من القداسة". وهذا النوع من الظواهر هو الذي شجعني على متابعة أبحاث أنثروبولوجية وإثنولوجية. كما اهتممت بوضعية الجسد وقانونه في مجتمعات المغرب العربي. ثم اشتغلت بالتعليم وفي ميدان العلاج الطبي في أحد المصحات الباريسية. أما الآن، فأكرس كل وقتي للكتابة.

م.ق: تحدثت عن تكوينك الجامعي، وفي ميدان يمس مجالات القدسي، الديني، الجسد، اللغة، اعتقد أنه وفي كل مرة يتطلب الأمر منهجية خاصة ومقاربة منفردة. أليست في الأمر صعوبة ما؟

م.ش: الجواب هو في آن: نعم ولا. صحيح أن الصورة التي أقدمها بوصفي باحثاً هي صورة باحث لا نموذجي a-Typique إلا أن الظواهر شديدة التعقيد؛ وأعتقد شخصياً في المنهجية التي ترتبط بالبحث عن الحقيقة، وهذه الحقيقة توجد في الظاهرة، في الموضوع الذي تم تجريبه،وليس في تخصص ما، أو في جامعة ما. لا أريد أن أبقى أسيراً لمنهجية معينة، على العكس، أسعى إلى إحداث تطابق بين ما هو إيجابي في كل منهجية. عندما يدرس التحليل النفسي ظاهرة ما، فهو لا يطالبها أن تتجرد من حمولتها السوسيولوجية، السياسية، الدينية، أو القدسية. لو أردت مثلاً أن أدرس حالة شخص أصبح الطقس الديني عنده حالة عصابية، كيف يمكنني أن أدرس عيادياً هذه الحالة دون الاستناد إلى مرجعية العديد من التخصصات سواء لعلاج هذه الحالة، أو لفهم الظاهرة على مستوى تأصلها الديني. فإقامة حواجز بين المناهج يعد عملاً مناقضاً للروح العلمية؛ إضافة إلى أنه في مجال البحث وفي مجال العلوم الإنسانية، يحدث أن يعتري المنهج تذبذب ما. فالمنهجية، أية منهجية ليست بالدقة التي نتصورها. في آخر المطاف، الشيء الذي قد يتحكم في البحث هو شجاعة الباحث، فضوله، كيفية ممارسته.. وغالباً ما تؤلف هذه العوامل منهجاً جديداً. لا وجود باعتقادي للعلم، أي علم، دون فوضى ما. وإذا ما أبقينا على مبدأ النظام كطريقة، وكضرورة لممارسة العلوم الإنسانية، انتهى كل شيء، لا يعود ما ندرسه علوماً إنسانية، بل رياضيات. وحتى الرياضيات الحديثة هي بمثابة تكريم للفوضى، فوضى الفكر. ثم كيف يمكن للمرء أن يكون خلاقاً إذا ما فكر

على منوال ما هو مألوف؟ في أي بحث لابد من أن يتوافر نصيب من الفوضى، وإلا سمي الباحث باحثاً عقائدياً. مثلما عليه الحال في النظام الوراثي المسمى بـ "العنعنة" وهو نظام ورثنا عنه خطاباً مغلقاً. أما في حقل العلوم الإنسانية، فالأمر غير ذلك، لأننا في ميدان غير ميدان الإيديولوجيا أو الدين. لهذا أسعى إلى إحداث نوع من المطابقات المنهجية ما بين المناهج التي أوظفها، مع احترام مبدئين أساسيين وذلك في أي عمل: مبدأ النزاهة إزاء الموضوع الذي أدرسه، وشرط الوضوح إزاء القارئ الذي أقدم له البحث.

م.ق: هل هناك قانون، خطاب، ومجال للتحليل النفسي في مجتمعات المغرب العربي والمجتمعات العربية الإسلامية؟

م.ش: من الممكن، على مستوى الممارسة، العثور على أجوبة إيجابية في هذا الاتجاه. أما، على مستوى التخصص، فلا يمكن أن يوجد إلا كمادة تحظى باهتمام النخبة. هناك عوامل تاريخية، ثقافية، هناك نزوات يجب أخذها بعين الاعتبار. بمعنى أن التحليل النفسي كعلم، كمادة، له دلالة تاريخية وإيديولوجية. كما أنه مادة يحكمها الفكر والعلاج. يمكن لأي شخص أن يمارسه، بوصفه فكراً. أما بوصفه ممارسة عيادية (إكلينيكية) فالمسألة أكثر تعقيداً. هذا راجع إلى عوامل تقنية محضة. على المستوى النظري، للتحليل النفسي قابلية النقل والانتقال. حالياً في المجتمعات العربية الإسلامية، لا يمكن للتحليل النفسي إلا أن يكون مادة مترجمة. إن المرحلة التي نعيشها الآن تشبه إلى حد ما المرحلة التي ترجم فيها العرب الفكر اليوناني.

م.ق: لكن الشروط مختلفة.

م.ش: لا أظن. إنني أقيم هنا مقاربة تقريبية. لا أدعي بأن ما حدث سابقاً يشبه ما هو عليه الوضع الراهن. أقول بأنه فيما مضى كانت الفلسفة العربية على الأقل في البداية فلسفة إغريقية مترجمة. وقد عانت الفلسفة العربية وبشكل بالغ من هذا الوضع. لم يُنظر للفلاسفة العرب إلا كمترجمين. مع الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد .. الخ تغيرت الوضعية طبعاً، وشهدنا ميلاد فلسفة إسلامية.

راهناً، التحليل النفسي هو أساساً علم أوروبي. بدءاً من هذه الحقيقة، يمكن القول بأن الترجمة مجرد إمكانية. من الممكن أيضاً البحث عن كيفية لتوظيف التحليل النفسي بصفته عنصراً علاجياً قد يساعد على التخفيف من وطأة الآلام، باعتبار أن العقد النفسية من كبت، وإحباطات، وعلاقات جنسية الخ..يحكمها لدى سائر البشر الإوالية (الميكانيزم) نفسها.

م.ق: بالنظر إلى الصحوة الدينية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية حالياً، ألا تعتقد بأن تدخل التحليل النفسي قد يساعد على تفسير البواعث والدوافع اللا واعية لهذه الظاهرة؟

م.ش: بكل تأكيد. تعمل الصحوة اللاهوتية إلى حد ما، بوصفها عودة للمكبوت. وما هو مكبوت، له دائماً صلة بما هو طفولي. ما يعيشه الإسلام في الوقت الحالي هو بمثابة عودة لطور الطفولة: إنها حركة دورية، وهو ما أسميه بـ "الاستناد إلى الأصول الميثولوجية للإسلام". وعندما ينتفض المكبوت، ينتقض دائماً ممسوخاً. بدءاً من ظاهرة الكبت هذه، يمكننا أن

نقرأ الظاهرة الدينية، بصفتها إحالة إلى الطوز الطفولي للإسلام عندما كان قوياً ومنتصراً.

م.ق: نلاحظ في بعض الكتابات تحليلاً غريباً لمكانة التحليل النفسي ودوره في المجتمعات العربية الإسلامية. إذ غالباً ما تتكرر في هذه الكتابات فرضيات من نوع "التحليل النفسي علم دخيل" ما رأيك في هذا النوع من المقول؟

م.ش: يكشف هذا المقول عن واقع له قدرة على الإحراج. وهذه هي حقيقته منذ نشأته. لما زار فرويد الولايات المتحدة، كان أول شيء أدلى به هو أن قال: "لا يعرفون أني أتيتهم بالطاعون". عندما يحاول شخص ما أن يرينا ما لا نريد رؤيته، فرد فعلنا يكون إما العدوانية، وإما نهج سياسة النعامة. كل الذين يرفضون التحليل النفسي في المجتمعات العربية يرفضون في الوقت ذاته كل ما يأتي من الغرب. غالباً ما يتم رفض التحليل النفسي بشكل آلي؛ يكشف هذا الرفض الأعمى عن خوف من الخسارة في عملية التبادل. هناك فكرة مفادها أن الغرب يتسلل إلى مجتمعاتنا عبر التحليل النفسي، عبر المواد الاستهلاكية، عبر التلفزيون الخ... أعتقد أن لهذا التسلل قنوات أخرى، وبخاصة عجزنا الذاتي عن مواكبة العصر. لو أظهر المسلمون ديناميتهم، إبداعيتهم، ذكاءهم لما وجد الغرب سبيلاً للهيمنة على كينونتهم. يتسلل الغرب بكيفية جهنمية إلى العالم الإسلامي لأن هذا الأخير يعيش داخلياً حالة انحصار على مستوى تاريخه، وديناميته، وإبداعيته. لنأخذ

مثال اليابان: تجاه أوروبا، تجاه أميركا، يصبح اليابان يوماً بعد يوم قوة دينامية خطيرة، لا على المستوى الاقتصادي فحسب، بل على المستوى الفكري أيضاً. بدأ الغرب يهتم بالأفكار الروحية الآتية من اليابان سواء الممارسات من نوع بوذية "الزان"، أو المذاهب الباطنية الخ .. لماذا هذا الاهتمام؟ لأن اليابان أصبحت قوة ناجعة وصامدة، تفرض نفسها يوماً بعد يوم؛ تفرض معاييرها الثقافية والاقتصادية. لو كان المسلمون ديناميين وأقوياء لاعتُرف بهم، ولكانوا قد فرضوا أنفسهم، ولكانت وضعيتهم أقل هشاشة إزاء الغرب. ليس التحليل النفسي، في أي حال، هو الذي سيشوش على هويتهم. هنا تطرح مسألة التجاوز، تجاوز الآخر عن طريق الخلق والإبداع. وحده الإبداع قادر على الحد من "أذى الآخر.

م.ق: في المجتمعات العربية الإسلامية، هل هناك إمكانية للتعايش ما بين التحليل النفسي وطرق العلاج الشعبي؟

م.ش: هناك فعلاً تعايش. تعيش في العالم العربي يوماً بعد يوم احتداداً لتراتبية المجتمعات. اتضحت هذه التراتبية في مجتمع مثل المجتمع المغربي، والتونسي، والمصري، في الجزائر، عرفت هذه التراتبية تسارعاً مذهلاً. باحتدام هذه التراتبية، ستظهر الحاجة إلى علاجات متنوعة، يجيب كل منها عن مطالب كل طبقة على حدة. هذا مع العلم أن التحليل النفسي، لا يجيب إلا عن مطالب فئة محدودة، وهي الفئة المتعلمة، الميسورة، والمنفتحة على العالم، والتي لا يخيفها التبادل ولا ما يقوله أو يعمله الآخر. من هنا أمكن

القول بأن هناك فئة مرشحة للتحليل النفسي، وفئة أخرى للطب الشعبي. يحضرني الآن بحث قمت به حول الطب الشعبي. تبين لي من خلال هذا البحث أن "الأطباء الشعبيين" يحتلون وظيفة اجتماعية حقيقية. يلبون مطالب، يحتلون وظائف،؛ ولهم نجاعة. لم أقدر على تفسير هذه المسألة عيادياً (إكلينيكياً) أو علمياً. لكنني توصلت إلى نتيجة ألا وهي أن هؤلاء الأفراد لهم قابلية الحضور، يوجدون في الهنا والآن؛ ينتمون إلى شبكة من التبادل، يعرفون تصرفات الناس ومأزق المجتمع، ويعرفون كيف يجيبون عن هذه الوضعيات، مما يفسر نجاعتهم والنتائج الايجابية التي يحققونها. هذا الوضع لا يؤثر على المحلل النفسي، ولا على أي شكل من أشكال العلاج النفسي. سيأتي اليوم الذي قد تعرف فيه المجتمعات الإسلامية ظهور طب العلاجات الجنسية". سيتوجه هذا العلم إلى حالات العجز الجنسي، التشنجات المهبلية، الحيض المؤلم الخ .. إنها موضوعات جديرة بالاهتمام. وقد خطر ببالي أن أهتم بهذا النوع من الموضوعات، لأنها تطرح مسألة العلاقات الجنسية في المجتمعات العربية، وهي علاقات عُصابية، تنازعية، في تراتبية المجتمعات هناك تراتبية للمطالب، وبالنتيجة تراتبية للأجوبة.

م.ق: هل يمكننا أن نمارس التحليل النفسي بلغة أخرى غير اللغة الأم أو لغة الأم؟

م.ش: طبعاً. ليست الكلمة هي أهم شيء، بل المعنى. وليست لهذا الأخير أهمية إلا إذا كانت له علاقة ما بالرغبة أو بالاستيهام Phantasme أو

بالغريزة. ما هو مهم في آخر المطاف هو ظاهر الكلمة المرتبط مباشرة بما هو عضوي، غريزي واستيهامي. صحيح أن الكلمة مستهلٌ. لكن، في حد ذاتها، لا تعني الكلمة شيئاً إلا إذا كانت متصلة بحفريات خفية موجودة في ذات الشخص؛ من هنا تكتسب قولة لاكان Lacan الشهيرة كامل دلالتها "اللاشعور مُبَنْيَن بوصفه لغة". هذه الصيغة قابلة للقراءة بطريقة معكوسة "اللغة هي على نحو ما مبنية كاللاشعور"، أي بالمعنى الذي يوجد فيه لاشعور لغوي. في الوقت الذي يوجد هذا اللاشعور، من المفروض أن يستعمل لغة الأم. لكن طبيعة اللاشعور اللغوي ليست هي طبيعة اللاشعور الغريزي، لا شعور الطفولة، الذي هو الخزان الأول سواء للغريزة أو للغة. إنها طريقة لاقتفاء أثر بنية شخصية الفرد. وقد تكون هي اللغة. ويمكن أن نذهب بعيداً، ونقول إن الأطفال ليسوا بحاجة إلى الكلام، يكفي أن يقوموا بحركات، يشيدوا، يركبوا لعبهم ليفكك المحلل النفساني، لا رموز خيالهم حسب بل رموز تخييلهم Imaginaire أيضاً. غالباً ما اكتفى جاك لاكان بحركة ما، وكانت تعني بالنسبة له كلاماً. لنقل إن مسألة اللغة الأم أو لغة الأم تسهل مقاربة اللاشعور.

م.ق: ماذا تعني أنثروبولوجية العلامات التي تطالب بممارستها؟

م.ش: إنها محاولة الانطلاق من المدوّن الاجتماعي وإيجاد الانسجام الداخلي لهذه العلامات. الشيء الذي يحظى باهتمامي في هذه العملية، هو الانطلاق مما هو كائن، مما هو موجود. أجدني مجبراً، لدواع تربوية، على

الوصف، أولاً، ثم إقامة فرضيات واستخلاص قوانين. هذا ما أسميه بأنثروبولوجية العلامات.

م.ق: سؤال أخير يهم الأسس النظرية، المنهجية لهذه الفروع التي تعمل بها وتوظفها. ألا يمكننا القيام بنقد للعقل المركزي أو المتمركز حول ذاته لعلوم مثل الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا؟

م.ش: مارست هذا النقد على هذه العلوم. بدأت بنقد التمركز الذاتي، لنقل التمركز الذاتي الأوروبي لهذا الفرع. وأحتاط دائماً من الأشغال التي تنجز في أحضان الأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا.. هناك أبحاث أقل ما يمكن أن نقول عنها إنها أبحاث عمياء. هناك بعض الباحثين كتبوا أشياء مخجلة عن "العقلية البدائية" لسكان أفريقيا الشمالية بحجة أن حجم مخهم غير طبيعي!. هذه الأبحاث معروفة في حقل الدراسات الاجتماعية، ويجب نقد نزعتها العنصرية، والمتمركزة حول ذاتها. إن الميدان الأنثروبولوجي الذي أشتغل فيه يختلف كلية عن هذه الممارسة. إنني لا أنتقد المجتمعات العربية بشكل نمطي ومسبق. عندما يتطلب الأمر انتقاد هذه المجتمعات، لا أتوانى في انتقادها، وبشكل عنيف.

أجرى المقابلة: المعطي قبال

آن وولتوك

(Ann Woiltock)

إسماعيل: ما معنى الكلام

ينبغي ألا يغيب عن بالنا، في ما يتعلق بمقولة "التحليل النفسي والإسلام"، أن التحليل النفسي إنما هو أيضاً محاولة لتفسير المجتمع الذي نعيش فيه؛ وأنه، بوصفه كذلك، يجعلنا نعمل الفكر في قضية الأساس الذي يقوم عليه هذا المجتمع، وفي ما ينشأ عن ذلك الأساس من قانون غايته مساعدة الناس على العيش إذ يمنح الحياة معنى. في الأساس هناك الكتاب المقدس الذي تفرعت عنه ثلاثة فروع أو ثلاث ديانات توحيدية. ثلاثة أنماط تعطي لعلاقة الإنسان بالله شكلاً محدداً. ثلاثة أنماط تبلور الناموس المؤسس، ثلاث قراءات لمصير الإنسان.

ذلك كله يبدأ من حكاية، ومعنى هذا أن الإنسان ليس مجرد "قصبة مفكرة"، بل هو كائن حي - متكلم سواء كان يعيش في المجتمعات التي نشأ فيها التحليل النفسي أو في المجتمعات الإسلامية.

حكاية. كلام. قراءة.

ثمة أمر لا بد من ذكره في هذا السياق: في مجتمعاتنا، في الغرب، كانت اللغة منذ ستين عاماً تقريباً (وهذا رقم تقريبي) مشوشة تبلبلها عبارات الخوف التي تقزم الروح وتحجم الفكر وتمنع البحث عن المعنى. كانت الكلمات مترعة بالنفاق تنقلب معانيها بيسر إلى هزء وسخرية ليسهل

استخدامها في الحط من شأن الإنسان والاستهانة بمكانته وإمكاناته، استخفافاً ببحث الإنسان عن معاني الأمور الحقيقية في مجال مواجهة الإنسان لمصيره.

بلية كبرى حلت باللغة فما عادت تقوى على التعبير المباشر عن عذاب البشر في سعيهم للعثور على أنفسهم، إذ انفلّ نصل الكلام فبات يراوح مكانه. كيف يمكن العثور إذن، لا على الكلام بالذات (أي الوحي المؤسس) بل على صدى الكلام فقط؟ كيف يمكن الانفتاح على "المهمة الخارقة" التي كان كافكا قد اضطلع بها؟ كافكا الذي كان يكتب إلى ميلينا قائلاً إن مهمته هي مهمة الكاتب "الذي يجب عليه أن يعيد اكتشاف لغة ما قبل الخطيئة"

إلى أي صوت نصغي لكي نسمع ونرى؟

الأصوات التي وصلت إلينا من الإسلام زرعت حولنا التناغم في إيقاع كلمات السؤال، الذي طُرح ذات يوم بعد أن شق لنفسه طريقاً على مدى الزمن الذي استغرقه سعينا المشترك. سؤال طرح نفسه بجلاء وصوت عالٍ حتى أن صمتاً هائلاً حل من بعده. صمت عميق مديد آهل بنظرات الدهشة يتبادلها الواحد مع الآخر، نظرات صريحة بادية يتعرف بها كل واحد فجأة على أحبائه كما لو في لقاء اليوم الأول. والدهشة، كما هو معروف، فضيلة الفلاسفة الأولى. والسؤال عندما لا يكتفي بإثارة الجواب الذي يحجبه ـ كما تفعل الأسئلة العقيمة ـ ينشط الفكر. هذا السؤال هو التالي: "أين اختفى إسماعيل؟" هكذا يختفي شخص كنا قد عرفنا وجوده الذي لا يمكن الاستغناء عنه، شخص اسمه "اللّه يسمع" (ومعناه: سامع ـ

مسموع، مستجيب ـ مستجاب له). هو الاسم ـ الوعد ـ الاسم ـ الانتظار الذي يطرح الإنسان كله بأبعاده كلها دفعة واحدة.

كان علينا أن نمضي للبحث عن إسماعيل وملاقاته.

كان ينبغي أن نفعل ذلك انطلاقاً من كون هذا الاسم يتردد هنا وهناك، يحمله الكلام من لسان إلى لسان ومن أذن إلى أذن، تتناقله الإشاعة التي هي الكلام بالذات. كان ينبغي أن نصمت لكي ينبثق الاسم من الصمت، كما لو أنه يصّاعد من موج غامض وينكتب في هذا الصمت وجهاً متميزاً للغة، الوجه السؤال.

اسم. صمت. سؤال.

كان ينبغي أن نمضي للبحث عن إسماعيل، لملاقاته، مهتدين باسمه أولاً. فلهذا الاسم في اللغة رنين لا يخفى. كان علينا أن نمضي بحثاً عنه في فيافي الحكاية وقفارها، في تضاريسها من حروف وكلمات تشكلها وتهبها لنا بصمت. أن نمضي وعلى شفاهنا السؤال البريء. هكذا، نمضي كما الفلاسفة والشعراء والمجانين (أولئك الذين يهزأون بمقولاتنا الفكرية)، نمضي ولدينا طريقة في القراءة تكشف، في اللغة، عن الموضوع الغامض المتحرك، حيث يتكشف الإنسان الفاعل عن مفكر ـ حي، بالمعنى الفعال لهاتين الصفتين.

صورة هي صفحة الكتاب المقدس المفتوح. الكلمات نفسها صور أيضاً، والحروف صور. من هذه الأشكال ـ الصور كلها تخرج الصور غير المرئية على الصفحة المكتوبة، هذه المرة، لكنها صور تنتمي إلى عالم المخيلة المبدعة

التي تحكي للإنسان ما يعرفه عن نفسه، تلك المعرفة التي فقدها وعليه أن يعثر عليها من جديد ليجعل لبنيانه أساساً.

ثمة أشخاص عظام، أقطاب تنتظم من حولهم الصور لتكتسب معناها. نقترب منهم، ننظر إلى الصور ونستمع إليها، نجعلها تتكلم (كما كان يعرف فلاسفة الإسلام أن يفعلوا وكما تفعل الفينومينولوجيا اليوم). هكذا تساءلنا: ماذا يوجد لدى إسماعيل من أسرار عن مدى اتساع الكلام وعن المكان الضروري لإقامة هذا الكلام، وهو مكان - لابد أن نذكر بذلك - غير محدد لا يمكن تعيينه، غير أن أهميته التي لا حد لها أنه هو الذي يعنينا، يعين موقعنا نحن. لنعد إلى الحكاية التي تبقى على الدوام في صيغة الحاضر. حكاية تريدنا، حتى في أيامنا هذه، أن نرى وأن نسمع. فلنبدأ بما يلي: عندما يُقال في الكلام المتداول بين الناس عن شخص ما: "أين اختفى؟" يعني أن هذا الشخص غاب عن أعيننا وبتنا لا نعرف أين هو وأنه ربما يكون قد اختفى. والحال، أن الحكاية "تحكي لنا حياة إسماعيل من أولها إلى آخرها، من المهد إلى اللحد. لم يختف! ولنلحظ بادئ ذي بدء أن إسماعيل سُمي من مولده حتى مماته باسم "ابن إبراهيم" وأنه آزر آخاه اسحق في دفن أبيهما ("وولداه إسماعيل واسحق دفناه في غار مخيلا"). كان لإبراهيم أبناء آخرون ("أبناء خليلاته"). لكن وحدهما إسماعيل واسحق يسميان باسميهما واسم كل منهما إلى جانب اسم الآخر. كان لكل منهما مكانة خاصة ولابد من أن تكون كذلك. بعد دفن إبراهيم، تقول الحكاية: "هذه هي أسرة

إسماعيل بن إبراهيم"، ثم مباشرة بعد ذلك تقول: "هذه هي أسرة اسحق بن إبراهيم". أيكون ذلك بقصد جعلهما متساويين متوازيين؟ أم بقصد وضعهما متقابلين وجهاً لوجه؟ أم تلك هي لعبة المرآة؟ (ومعروفة هي أهمية المرآة في الفلسفة التي نشأت في حضن الإسلام).

لم يختف إسماعيل. غير أن السؤال "أين اختفى إسماعيل؟" علق تداول الكلام وأشاع إحساساً بإمكانية تداول معنى ما، معنى يحمله الكلام على نحو خفي. ما اختفى هو هذا المعنى، وهو اختفاء يشوه اللغة، وإذاً يشوه فكر الإنسان نفسه. وهذا المعنى هو ما ينبغي العثور عليه من جديد.

لسنا نطمح ها هنا للعثور على هذا المعنى الضائع، بل إلى جذب الانتباه إلى ضرورة العثور في اللغة على أحد الأبعاد التي يمنحها إسماعيل للغة، بُعدٌ قادر على إصلاح ما أفسدته البلية التي أحاقت بها.

فلنتابع الحكاية.

عندما حبلت هاجر بإسماعيل، كانت تقيم بين ساراي وأبرام ولمّا يصبحا بعد سارة وإبراهيم، لأنهما كانا زوجاً عاقراً (لأن ضمير الملكية في ساراي - ومعناها بالعبرية "سيدتي - كان يمنع الإخصاب، كما يقول بول بوشان. وعندما صارت ساراي سارة - "سيدة" - صار الزوج ولوداً، صار رجلاً وامرأة وجهاً لوجه) - هاجر هي الولود داخل الزوج (ساراي وأبرام) العاقر. هل يعني ذلك أن هاجر الخادمة - في السلم الاجتماعي - تجسد هنا وجه حرية الكائن؟ الوجود يعني وجود أحد مع أحد، يعني المواجهة؛ وهذا هو معنى

الكائن الخصب. هكذا تمنح هاجر الخصوب إلى إبراهيم العاقر (غني عن البيان أن نقول هنا إن المقصود بالخصب ليس مجرد التلقيح الحيواني) ولداً تنطوي فيه ازدواجية الرمز: الخصب والجدب، رمزاً يجمع بين النقيضين.

لم تعد ساراي "بذات أهمية في نظر هاجر" فقالت لأبرام: "فليختر الرب بيني وبين هاجر". ليس الاختيار هنا مرده إلى الرب بل إلى أبرام الذي اختار أن يضع هاجر تحت سلطة ساراي، فتطرد العاقر الولود التي تصبح بلا مأوى طريدة بلا هدف. على سؤال الملاك "من أين آتية أنت وإلى أين تذهبين؟" تجيب هاجر "إني تائهة". كانت هاجر تائهة في الصحراء عندما مرت قرب نبع الماء. هذا النبع الذي يعيد سيرة أصل الحياة ويعيد إلى الفكر المعرفة التي تنبع من الذاكرة الأصل، من مكان المعرفة المقدس. أما الصحراء فهي المدى المفتوح على البحث عن الكائن المنجلي في شتى الأشكال. إنه المكان المؤاتي للوحي ومكان كل الخوافي في غوامض النفس. فهو إذن مكان بين العتمة والضوء، بين الظلمة والنور، وبين اختفاء المعنى وانكشافه. غياب المعنى مجلبة للعقم واكتشافه مبعثة للخصب.

هاجر هي ملتقى الأضداد كافة. فقد حملت طفلاً لا ليكون ولدها بل ليكون ولد أبرام وساراي. طفل، لا شيء، لأن أي كلام لا يدل على مكانه ومصيره، على أنه سيكون للكلام أن ينتصر على العقم.

يأتي كلام الملك ليجعل من هاجر أماً لسلالة خصيبة، حتى لا يمكن عد ذريتها وسيكون الطفل الذي تحمله هاجر فاتحة هذه السلالة التي لا

تحصى عداً. وسيسمى بإسماعيل "الله يسمع". فهل سيكون إسماعيل اللسان الناطق والله السميع؟ أيكون إسماعيل السّمع بين الله والآخرين؟ أولى خصائص إسماعيل السمع (إسماعيل متصل اتصالاً مباشراً بالكلام)، بيد أنه لابد من تخطي حالة العقم لبلوغ حالة السمع. الطفل الذي تحمله هاجر يحمل معناه من خلال رمزي الخصب (الظافر على العقم) والسمع (في الاتجاهين: الله يسمع إسماعيل وإسماعيل يسمع كلام الله).

الكلام مسموع سامع، أي أن الكلام خزان ذاكرة البشر يسمع تصورات الإنسان لمبتدأ الكون وربما لمنتهاه أيضاً، يسمع تصور الإنسان لمكانه وموقفه ومصيره. الكلام ذاكرة بالفعل. الكلام يسمع تصور الإنسان لمكانه وموقعه ومصيره. الكلام ذاكرة بالفعل. الكلام يسمع علاقة الإنسان بالمكان والزمان. والزمان هنا مبدوء بالوعد بالخصب. والمستقبل ليس فراغاً خاوياً، إنه المقبل. والخصب لا يشترط حسابات مادية: ليست الأهمية لحسبان الفردية وعدها أعداداً متزايدة بل للخصوبة الموجهة نحو ميادين الحياة البشرية، حيث لكل ما يتصل بالروح والفكر مكانة وموقع.

ينضوي الكلام إذن تحت رمز الانفتاح وفي البعد العمودي: يضع الإنسان بين الأرض والسماء من أجل تفاعل منتج وربما من أجل تحولات ما. غير أنه لابد من التشديد على أن أحداً من البشر لم يُلق السمع حتى الآن إلى إسماعيل الذي لا محل له بينهم. الله يسمع إسماعيل الذي سيسمع إلى الله فيما بعد.

يستأنف الملاك كلامه: "إنساناً وحشياً سيكون. يده على كل واحد ويد كل واحد عليه. وأمام جميع أخوته يسكن" (سفر التكوين، الإصحاح 16-12). عبارة "إنسان وحشي*" تشير إلى نسّاك الصحراء. كان الحمار تابعاً لكوكب زحل ملحقاً بالزمن. وكلام الملاك يدل على أن إسماعيل هو ذلك الإنسان المتطلع إلى خوض معركة المعرفة، والصراع في سبيلها. وهو صراع لا يُعيّن مآله مما قد يضع حداً، للزمن لكن كل واحد يعيش في داخله.

إسماعيل هو العارف الذي لا يتكلم، لكنه المجاهد من غير هزيمة ومن غير انتصار: إنه الراسخ، الماكث بين الأزمان، اللابث، في وجه البشر، بوجه صريح كمرآة يرون فيها ويتمرأون. إنه، بوصفه وجه الكلام، هو الذي يعطي الكلام بُعداً جوهرياً: ما هو معروف ولا يقال لكنه جلي للقراء في الوجه المكشوف: كل وجه بشري يُظهر ويُخفي في آن، ناطق صامت معاً. وهذا يعني أن وجه الإنسان كلام مكتوب ينبغي قراءة حروفه.

من "السمع" انتقلنا، على غفلة منا، إلى "النظر . وهو ما تشدد عليه هاجر في جوابها للملاك "أنت الرب الذي يراني". النظر بمعنى تركيز الانتباه على ما يُرى والحضور أمام ما يُرى، هو الإدراك والمعرفة. وبهذا المعنى نرى كلام الملاك ونرى ذرية إسماعيل ونرى البعد النبوي للكلام. هذا البعد الذي يشمل الأرض والسماء.

* – هكذا تردُ في الترجمة العربية للتوراة. وفي الأصل العبري تعني (حمار وحشي) والمقصود بها أنه فظ الطباع. (م.م).

البئر الذي تقيم هاجر قريباً منها سميت "بئر لاحاي ، (الذي يراني)*
النبع صار بئراً. حافته السر وعمقه الصمت. وهكذا اجتمعت أنظمة الكون الثلاثة: السماء والأرض والأعماق السرية (حيث يمكن إدراج ما نسميه "باللاوعي"). البئر رأت هاجر وهاجر رأت هي الأخرى من ضمن الرؤيا النبوية، حيث معرفة الخفي شيء معطى متاح من غير أن يقال.

عندما عادت هاجر إلى ساراي وإبرام كانت امرأة عارفة، في حين أن الآخرين كانا لا يعرفان بعد: كانت سباقة عليهما.

كان لأبرام 86 عاماً عندما ولدت له هاجر إسماعيل. وفي حساب رموز الأرقام يقال (الثمانية تناسب حرف الحاء - أي الحائط: في العبرية "حيط" - والستة تناسب حرف الواو التي تعطف شيئاً على شيء). إن إسماعيل هو الذي سيفتح ثغرة في جدار السور الذي ينغلق على إبراهيم.

إسماعيل سابق لإبرام في البعد الخفي من اللغة، بعد الانفتاح الملزم بالبحث عن المعنى. ليس الأب هو الذي سيفتح شيئاً ما أمام الابن إنما هو الابن الذي سيفتح شيئاً ما أمام الأب لان الابن نفسه هو في الوقت نفسه هذا الفتح. وما يجعل الكلام في الوحي أو الكشف واقعاً في زمن خارج

---

* بالعبرية تلفظ "بئر لاحاي" وتعني "بئر الله". ولا نعرف ما الذي دفع بالكاتبة إلى ترجمتها بالفرنسية بـ "الله يراني" كما لا نرى موجباً لنقلها في الترجمة العربية للتوراة (اليتيمة حتى الآن) من غير ترجمة ومن غير تقيد بلفظها العبري. ففي الترجمة للتوراة نجد "بئر الحي" التي لا معنى لها. (م.م).

الانقضاء التاريخي للزمن، يؤكد مرة أخرى أن الابن المولود من هاجر الخصوب سوف يلقي الضوء أمام الأب على نظام الخصب.

ثلاث عشرة سنة تمضي على ولادة إسماعيل لتأتي بعدها اللحظة التي يصبح فيها أبرام إبراهيم. ثلاث عشرة سنة لم يوضع خلالها شيء موضع الفعل. لم يقل شيء. ثلاث عشرة سنة صَمت الكلام. يتاح لنا هنا أن ندرك ضرورة انقضاء زمننا الطولي (الخطي)، ريثما يكتمل نضج المعنى في اللغة. هنا يتاح لنا أيضاً أن نعي ضرورة الصفحة البيضاء، ضرورة "البياض" السابق على الخلق والإبداع، لأن الحكاية نفسها لا تقول شيئاً عن هذه السنوات الثلاث عشرة. "بياض يصبح فيه النَفَس مُعلّقاً والفم مطبقاً والنظر يبحث عن "شيء ما" كي يراه ليعرفه.

بعد هذه السنوات الثلاث عشرة يبلغ إبراهيم التاسعة والتسعين من العمر. الرقم 9 هو الدرع الذي عليه أن يقتطع لنفسه سلطة معرفية. وساراي سن التسعين. لابد هنا من كلمة موجزة حول المعنى الرمزي لهذه الأرقام: 90 هي عشر مرات تسعة. و 10 هي أصابع اليدين الخلاقتين وهي أيضاً حاصل اسم الله عند اليهود: "القدرة الإبداعية المتضمنة في اسم ساراي بدأت تتحرك وستنقسم إلى قسمين: الحرف "هـ" يُعطى لإبرام فيغدو إبراهيم ويُعطى أيضاً لساراي فتصبح سارة: وهكذا يصير كل من إبراهيم وسارة خصيباً" (هكذا يقول أ. دوسوزنيل A.de souzenelle في كتابه حول "الحرف" الصادر عام 1978).

بعد هذه السنوات الثلاث عشرة يصبح عمر إسماعيل 13 عاماً. علينا أن ننفذ إلى المعنى الذي تكتنفه الأرقام: "واحد هو القدرة الخلاقة الكامنة في كل مخلوق. "ثلاثة" هي أول حرف في كلمة "جيمل" التي تعني جمل. الجمل يجتاز الصحراء حيث قُدّر لإسماعيل أن يحيا فلا يموت عطشاً لأنه يحمل الماء ـ النبع، وإن كان وجد نفسه بين الغارقين في الجهل: فهو معهم "وجهاً لوجه".

هكذا فإن إسماعيل هو من اللغة ما يستبطن المعنى الأكثر خفاء والأكثر قدرة. المعنى الذي نقصّر عنه في استخدامنا اللغة استخداماً نفعياً ضيقاً. معنى يؤدي إلى الخلق ويخلق لدينا تحولاً إذ يتجلى لنا الخفي ويظهر. إن الصورة التي تظهر الإنسان في الجهالة هي صورة الصخور التي يطلق عليها إسماعيل نِباله ليصيب منها "القلب" كي يوقظ فيها المعنى.

هذه الصور تعبر عن جهاد الإنسان في سبيل امتلاك معرفة ما عن ذاته وتطرح ضرورة البحث عن المعنى إذا ما شاء الإنسان أن يكون حياً بالمعنى الفعال للكلمة، أي: خصيباً مثمراً، بعد أن يصبح أبرام إبراهيم يسمع صوت الملك يزف له بشرى ولادة ابن ثانٍ يهبه له الله، هو اسحق، لكنه لا يصدق ما يسمع وتسيطر عليه حالة الحاضر الراهنة فيصر على القول "ليعيش إسماعيل في حضرة الله". والملاك بدوره يصرّ قائلاً: "لا. لا" إذ يبدو أن هذه الـ "لا" تعلن لإبراهيم أنه لم يرغب في سمع بُشرى الملاك أو كأنها تعني: اسمع ما أقوله لك وسترى أي مصير ينتظر ولديك: اسحق الذي سيولد

وإسماعيل ابنك البكر. لا يجيب الملاك بشيء بخصوص "العيش في الحضرة الإلهية" إجابة مباشرة سواء فيما عنى اسحق أو إسماعيل، بل يجيب على نحو آخر فيقدم في جوابه نوعين مختلفين من "العيش في الحضرة" (Vivre en la Presence). وهكذا يُستجاب لإبراهيم في ولديه:

- تحالف مع اسحق (ميثاق) أي وضع شريعة لأنه لا تحالف بلا اتفاق ولا اتفاق بلا شريعة.

- إسماعيل، قبل كل شيء، مبارك. والمباركة هي جعل الخير والبركة في نفس المبارك. تُرى لأي خير رُصدَ إسماعيل؟ للخصب إلى أقصى حد.

ما معنى ذلك إن لم يكن يعني، في منظورنا، خصب الكلام وامتداد المعاني كلها التي تتضمنها اللغة، إلى ما لانهاية؟ أليس إسماعيل هو ذلك الذي لا يكف (ولن يكف) على مدى العصور، عن إماطة اللثام، في اللغة، عن المعاني التي ظلت مقنعة؟ وإسماعيل هو أيضاً حضور كل احتمالات اللغة في صنع النور أو فلنقل في خلق صورة جديدة للعالم المحيط بنا. نظرة متجددة لفهمنا للعالم. إسماعيل هو وعد المعنى. هو اليقين بأن هنالك على الدوام معنى ليكتشف. مع إسماعيل ليس هناك من ميثاق يوضع بل وعد بخصب لا ينقطع، وعد مقطوع لهاجر أعيد تكراراً لإبراهيم.

"الوجود في الحضرة الإلهية" هو بالنسبة إلى إسماعيل انفتاح على المطلق، على لا نهائية المعنى التي تتضمن كل المعاني المحتملة. وهذا النمط من "الوجود في الحضرة الإلهية" يضع إسماعيل دفعة واحدة في اكتمال جميع

العصور، اكتمال يجعل الزمن التاريخي متعالياً (Transcendant) (ويظهر توكيد ذلك في الأعمال الفلسفية المرموقة التي أنجزت في حضن الفلسفة الإسلامية. وهي نتاج فلسفي لا يضارعه نتاج آخر. ومن أفضل من أبناء إسماعيل ليمارس خصبه في التأمل في امتدادات الزمن؟).

فأما اسحق فقد جعل في توالي الزمن الطولي (Linéaire)، وهذا ما تؤكده دراسة الدلالات الرمزية للأرقام التي تسوق هنا ملخصاً لا أكثر: عندما ولد اسحق كان لإبراهيم من العمر مائة عام ولسارة 91 عاماً. أعوام سارة الواحد والتسعون تدل على اليوم الأول الذي يُمنح فيه الإنسان قوة جديدة. اليوم الأول. البداية. أعوام إبراهيم المائة تدل على المسببات المتتالية لهذه القوة الخلاقة في مجرى الزمن الطولي. ومن المؤكد أن ميثاق اسحق جعل في مجرى انقضاء الزمن بين البداية والنهاية.

"ينبغي ألا يرث إسماعيل مع اسحق" هكذا تقول سارة. والواقع أن نمط العلاقة مع الله مختلف كما رأينا عند إسماعيل عنه عند اسحق، من دون أن يعني الاختلاف تناقضهما وتعارضهما بل يعني أن ثمة نوعين من الثراء، من الانفتاح، من الإرث، ينبغي النظر إليهما باليقظة نفسها والاهتمام نفسه. فإذا كان هذا الإرثان مختلفين من غير تناقض، فإنهما يمتازان بميزة مشتركة ينبغي التشديد عليها: خلّف إسماعيل 12 قبيلة وكذلك خلف اسحق مثلها. ومن المهم أن نتوقف قليلاً عند معنى "الواحد" و "الاثنين" في الرقم "12"، إذ إن ذلك المعنى يجعلنا ندرك أنهما صورة ترسم الحد (La Limite) الفاصل

الذي يشكله تحريم زواجات المحارم (le tabou de l'inceste): الرقم "واحد أو الحرف "أ"، في علم الرموز يرمز إلى الأب. والرقم "اثنان" أو الحرف "ب" يرمز إلى البنت* والعلاقة القائمة بين "الواحد و "الاثنين" (أي بين الألف والباء) تجسد علاقة الأب بالبنت والأم بالابن، علاقة مطلقة خالصة من الزمن ومن التكرار. ويقول "دي سوزنيل" في هذا الصدد إنه "ما دام لم يتم التوصل إلى هذه العلاقة وما دام زواج الأب بالبنت والأم بالابن مستحيلاً، فإن هذه الأنطولوجيّة لا يمكن أن تحدث".

وهكذا فإن التنبؤ لإسماعيل كما لإسحق بأن كلا منهما سينجب 12 قبيلة يشير إلى علاقة الأب بالبنت والأم بالابن كأفق نموذجي (archétypal)، لكنه مصحوب - على مر العصور - بالمنع، منع الزواجات الحرام، وهو تحريم مطلق بوصفه حداً أبدياً لا يمكن تخطيه لأنه مسجل في النظام الأنطولوجي للخلق. وهكذا فإن الجميع ملزمون بأخذ العلم بالحد الذي يتم، انطلاقاً منه، انتظام الخلق - واستطراداً بلوغ المعنى.

يكبر إسماعيل، يعيش في الصحراء ويغدو رامي قوس. تلك صورة للكلام يصيب كبد الإنسان. الكلام الكاشف المعنى الذي ينقل إلى وعينا معرفة كانت دفينة مجهولة.

لنحاول الآن تلخيص ما سبق، فنقول:

---

* لفظ "بيت" في العبرية يدل على حرف الباء وعلى البنت في آن.

- إن إسماعيل الذي ولد من اتحاد العقم مع الخصب، حرره الله من عنصر العقم فيه. وهل من معنى لذلك سوى أن كل لغة تنطوي على مكان فيها للإلهي والديني، مكان لابد من وجوده لكي ينبثق معنى الخصب الذي يمنح الحياة ولكي يكتشف هذا المعنى.

- إن الخصب "إلى ما لا نهاية" سيبلغ الحد اللازم بلوغه والمسجل في الأنطولوجيا (نظام الخلق). إن تحريم الزواج الحرام يجعل مقام إسماعيل في مجرى الزمن الطولي، لكن لا نَنْسَ أن إسماعيل مقيم أيضاً في احتمال انتشار الزمن وامتداده في أبعاده كلها (وهذا ما يؤكده واقع أن إسماعيل يتيح لوالده فرصة الولوج إلى المعنى: فهو في آن معاً يعطي معنى للماضي ويفتح سبيلاً للمستقبل). فأي بعد من أبعاد الزمن تجني بامتياز كل الأبعاد الأخرى؟ الحاضر. الحاضر، لا كلحظة في الزمن الطولي، بل الحاضر بوصفه زمن الحضور الإلهي: إسماعيل هنا هو من ينبغي عليه أن يبذل جهداً دائماً ومستمراً بوصفه الكائن - الكاشف للحضرة الإلهية: بوصفه المرآة التي يتجلى فيها الحضور الإلهي. (لقد أسهب المفكرون المسلمون واستفاضوا في شرح الزهد ووصف التقشف اللذين يقتضيهما هذا العمل). الحاضر - كاشفاً - الحضور الإلهي (le present-révélant-la-Présence) عبارة قد تصيبنا بالدوار، دوار العدم، دوار الفراغ، لكنه دوار ناجم بالضبط عن الغياب.

يمكن التعريف بإسماعيل تعريفاً مطلقاً بأنه أفق لا يمكن بلوغه، بأنه الحاضر في الحضور (le present à Présence) la. ويأتي السؤال "أين عبر

إسماعيل؟" يقرع لنا جرس الإنذار، وكأن إسماعيل غاب فعلاً. والحق، أن في المرآة التي هي إسماعيل ينعكس غيابنا عن الوجود- الحاضر. إسماعيل مرآة، لا مساحة فراغ يُملأ فراغها. بل وجه يواجه، كما تقول الحكاية "متأهب دائماً لرمي نباله الكاشفة الملهمة"، والخصب الذي لا حد له يصبح خصب البشر جميعاً وقد أيقظتهم تلك النبال.

وجه إسماعيل: مرآة. صحراء.

إنه البياض من قبل كل كلام، وقبل كل خلق إنساني. لكن هذا البياض ليس غياباً. في الحكاية لا يوجد أي غياب أو اختفاء. هناك على العكس حضور مكثف. بكلام آخر هناك معنى مشبع مكثف حتى ليكاد لا يُرى. مقام الإلهي في اللغة بياض مأهول إلى ما يتعدى الحد، فياض بالمعنى، بياض نسير فيه غيّاباً عن المعنى (في داخلنا يقيم الغياب) ونبحث عنه. كل لغة إنما تظهر على سطح هذا البياض. إنها أحد الأشكال التي يتخذها احتمال الكشف عن المعنى.

بخداع اللغة إذن يمكن ولوج المعنى، المضمون لنا وجوده إنما غير المضمون بلوغه: فقدراتنا في السمع والنظر محدودة. لكي نسكن هذا البياض علينا أن ندرك أن السر هو من مكونات الكلام، وأن الصمت يسبق السمع والنظر ولنقل أنه "الفهم . "السمع" يضعنا على مفترق الزمن، مفترق من نوع خاص، تصبح فيه الذاكرة الحية حاضرة ويفتح السبيل إلى المقبل (à-Venir). أما الوعي، فيبدو لنا أن "النظر هو الذي يتيح لنا أن نصبح واعين. لكن الوعي لا يسبق "النظر": إنه ينتج عنه. هكذا يصبح إسماعيل وجه سر اللغة.

الوجه الذي يصغي ويحبب الإصغاء في الصمت. سر وصمت موجودان من قبل وجود كل لغة وكل كلام. وهما العنصر المكون الذي لابد منه لضمان المعنى.

سؤال "أين اختفى إسماعيل؟" الذي انكتب على لغتنا المعلقة، على كلامنا المعلق، في الوقت نفسه الذي انبثقت فيه من الصمت وجوه وأنظار تبحث، هذا السؤال كتب الصمت بالذات داخل الكلام بالذات.

سؤال، أخيراً: هل يسمع علم التحليل النفسي إسماعيل فيكون أكثر خصباً؟"*

(ترجمة: حسين قبيسي)

---

* - تمت ترجمة هذه المقالة باتفاق مع مجلة Intersignes (ما بين الإشارات) - باريس، ربيع 1990.

عقبة نطاحي

إسماعيل أو انسحاب الحرف

في السكون يغمر لحظة الكتابة، ترتسم خيالات وتمتد ظلال وتحدث انقطاعات تُلقي بي في فضاء المخاطر، إذ يكتمل نسيج ذلك الخيط الرابط حتى الجذور، ويولد فجأة.

ربما كان المخيف في الأمر هو أن أقول مدى الحيرة التي تغرقني فيها هذه الغرابة الناجمة عن انكفاء الكلام الذي علينا أن نلزمه، وأن أعبر عن ذلك اللقاء وما نجم عنه من تحول، أن أتمكن أيضاً من تأويله ومن وصف العبور الذي تظل المخاطر محدقة به دائماً وأبداً؛ لأن أحداً لا يستطيع الاضطلاع به إلا إذا كان نبياً. كما أن التعبير عن ذلك الانكفاء - الانسحاب يعني مواصلة العيش والقناعة به، لكن عندما يصبح العيش مكاناً، معلقاً فيه ذلك الكائن، فإنه يصبح وضعاً خصوصياً يشبه البلوى. هكذا ظهر لي وجه إسماعيل في السكون الليلي، وكأنما هو حلم متجل.

وكيف يمكن رؤية ظهور إسماعيل وإدراكه من دون جعل هوية لإسماعيل - يكفي أن أتذكر مأزق الطرق المسدودة التي سلكها فرويد في كتابه: "موسى الإنسان والديانة التوحيدية" - أو من دون جعل شرعية معينة له - وتلك، على أية حال، مهمة الإيمان الديني - بل من خلال بعث قرابة ما له بالكلمة، بالحرف، باتساع مدى الرموز المبهمة الموروثة، وذلك بجوب الآفاق الخفية

التي تبعث على الدوار حيث تتعطل عملية الإيصال* (Transmission) وتنغلق على نفسها.

يطرح اختفاء إسماعيل في التوراة اختفاء "تاماً" سؤالا مربوطاً بحبل سرة الأحابيل الناشئة عما كان قائماً من استحالة الجمع بين ما هو داخل حياة النسب، يتناسل ويتواصل ويستمر (Filiation) وبين ما عدا هذا النسب أي خارجه، بكل ما يشتمل عليه هذا الخارج (l'Autre ou l'Altérité): هل يمكن حسبان غياب إسماعيل بمثابة قربان أو أضحية فيكون إسماعيل الضحية؟ وإبراهيم يرضى بما تحمله المشاق التي تلقاها الأم والابن من رضى لمعشوقته سارة، مشاق هاجر وإسماعيل يخوضان تائهين في رمال الصحراء. ربما كان من الأصح أن نقول إن إسماعيل يجسد فعلاً قربانياً. دشن التوراة ولقنها درس التضحية بإسحق.

يثير الاهتمام بشغف حقاً سعي القرآن إلى محو غياب إسماعيل وإلغاء اختفائه. فالقرآن يذكر بالنسيان الذي يلف ذلك الغياب. من الغريب أيضاً ألا يكون اسم هاجر - شأنها في ذلك شأن حواء - مذكوراً في القرآن. ولما كان طرد إبراهيم لإسماعيل لا يمكن أن يشكل بمفرده مرجع نسب لمسلم، فإن

* - عملية الإيصال "Transmission" مصطلح في علم التحليل النفسي يقصد به مجمل ما يورثه السلف إلى الخلف على نحو غير واع. ويتضمن ذلك مجموع التصورات والمعتقدات والأخلاق والخيال الخ. انظر في هذا المعنى مقالة وداد القاضي: "مشكلة توصيل التراث للشباب العربي" ومقالة جورج فاجدا: "إيصال المعرفة عند العرب" (Transmission du savoir chez les arabes) (المترجم).

استعداد إبراهيم للتضحية بإسحق شديد الحضور في وجدان المسلم من خلال رؤيا" إبراهيم. هكذا يقيم القرآن عملية ربط رمزية من خلال وجه إبراهيم الذي حقق أبوته ونجح في إيصالها (a effectué la passé de sa paternité). ولكن ألا يسعى القرآن أيضاً إلى إنقاذ هذه الأبوة من الدوامة التي ابتلعتها عندما دخلت في مجابهة مع موقع إسماعيل[1]؟.

جرت العادة على أن ينظر إلى الكيفية التي حل بها القرآن تلك العقدة* (Déclosions Coranique)، على أنها مرتبطة بنجاح إبراهيم في إيصال أبوته من خلال عزمه على التضحية بإسحق. واستطاع إبراهيم "الحنيف" (خليل الله والمسلم - بالضرورة - له) أن يجد حلاً لوقوع الجريمة البدائية، في ميثاقه مع الله[2]. وعلى الرغم من الحكايات المختلفة التي جاءت بعد القرآن حول التضحية بإسماعيل[3]، وفقاً لرؤية إبراهيم، والتي يمكن النظر إليها على أنها تسلسل مسار النقلات (Processus de déplacements)، فإن التضحية بإسحق هي التي تشكل أساس نسيان المسلم في انتسابه إلى إبراهيم[4]. فهي حبل سرة حقيقي يحيق بمحيط المسألة ويشاغل النسيان ثم ينبسط ساحلاً على أرض اختفاء إسماعيل الوعرة.

---

* - Forclosion ونقيضه Déclosion، لفظان يستعيرهما علم التحليل النفسي من ميدان الحقوق يعنيان فيه سقوط الحق بمرور الزمن وعودة المطالبة بهذا الحق. وفي التحليل النفسي يعنيان انغلاق قضية حتى لتبدو مستحيلة الحل لكن رغم ذلك يظل الحل ممكناً (المترجم).

لكن هل يمكن اختزال وجه إسماعيل إلى حد تصويره عقدة* أو طلسماً تقادم عهده، بحيث كاد حله أن يصير مستحيلاً وهو ليس بالمستحيل؟ أضف إلى ذلك أن تقديم الضحية إذا كان هو الفعل التأسيسي وبناء الحيز أو المجال الصالح ليقيم فيه مجموع الرموز الموروثة والموروثات الغامضة، ففي أي المجالات، في أي حيز إذن ـ وذلك فيما يتعدى تقديم الضحية ـ يمكن، أو لا يمكن، أن يندرج الضياع وتتجمع الخسارة الناتجة عن التضحية؟

في التوراة، نقرأ أن إبراهيم وسارة يجتازان كلاهما مأزقاً أساسياً لاستحقاق اسميهما بجدارة✤ مأزق الأبوة ومأزق الأمومة المنحوتان على جدار الزواجات المحرمة. من هذا المأزق ـ العذاب الذي يجد إبراهيم وسارة نفسيهما فيه تنتج عذابات يكتوي بها آخرون. وهي عذابات ترد ماري بلماري(5) منشأها إلى خطيئة أصلية هي خطيئة حام الذي وقع بصره على عورة أبيه.

ولكن لماذا تؤدي رؤية عورة الأب إلى طرد الإبن ونفيه؟ لماذا يكون حام قد ارتكب خطيئة أصلية لمجرد أنه نظر إلى عورة أبيه نوح وكادت عيناه تجمدان في محجريهما؟ علماً بأنه لابد من الإشارة إلى أن أخوي حام هما اللذان فتحا له باب ذاك النفي الظالم عندما بادرا بحركة منهما إلى ستر عورة

---

* – الملاحظة السابقة.

✤ – أبرام يصبح إبراهيم وساري تصبح سارة. وتحول الاسمين يحدث مع حبل سارة بإسحق.

نوح. يحمل حام على منكبيه أعباء ذلك الجزء من نوح الذي كان على انقطاع معه والذي كان يدفعه نحو حيز حي، لكنه بمثابة المنفى بالقياس إلى الأصل.

تشكل سارة في التوراة نقطة انتقال شديدة الأهمية. وتلك مسألة جذرية. تطلب سارة، وبإلحاح، تحقيق أمومتها بواسطة امرأة أخرى وهو طلب له وقع سلبي على المرأة الأخرى، على الآخر ـ المرأة.

لا يقترب إبراهيم من هاجر باندفاع ورغبة فيها، بل تقييداً منه بالخطوات التي رسمتها سارة للحصول على ولد من خادمتها[6]. وهذا ما يشرحه أيضاً دانييل سيبوني (Daniel Sibony) فيصفه بأنه "إيصال و/أو عجز عن الإيصال (مأزق) فيما ـ بين ـ المرأتين". (Transmission et/ou impasse de l'entre-deux-femmes).

فهو يقول: "ما بين ـ المرأتين لا يعني الرغبة في دور الرجل أو في دور المرأة بل يعني ببساطة مواجهة الآخر *(l'Ature). الدخول في مأزق مواجهة مع أحد وجوه الآخر، وجهاً لوجه، حتى ولو كان وجه الآخر هذا امرأة، لا تستطيع امرأة أن تمتنع عنه"[7]. تُرى، هل بروت سارة بجراحة أجرتها لاسمها واسم إبراهيم العناية الإلهية؟ يبدو بالأحرى، أن كرية سارة بدأت تنفرج مع حبل هاجر وأثناء حملها. فقد فهمت سارة حق الفهم تلك

* - L'Autre في التحليل النفسي تعني كل ما هو خارج النسب مادياً ومعنوياً بما في ذلك المعتقدات الدينية.

الاستحالة التي تقع لبعض النساء عندما يفقدن ذلك الجزء من الأنثوية (Féminité) ليولدن منه ثانية. كان لزاماً عليها أن تمر إذن بواسطة الآخر (والآخر هنا امرأة: هاجر) الذي يحرك فيها نبض الحياة ويعيد إليها ذلك الجزء العسير تحقيقه من أنثويتها: الأمومة (تزايد قدر هاجر وصارت مولاتها "قليلة الشأن في نظرها")، وقد طارت المتعة التي تستند إليها وصارت هباء.

سارة نبض حي لغاية جوهرية. فهي بفقدانها القدرة على شغل موقع معين، وقياس مكانتها بمقياس الآخر - الأنثى (l'Altérité de feminin) ، بمقياس الأنثوية الموجودة فيها بالضرورة، والتي تخوّلها إقحام قضيتها (ثمة نساء سبقن سارة في التوراة لكن لا ترشح منهن أية مزية منفردة)، فإنها تخرج تلك الأنثوية على مرأى من الجميع، كما لو في مشهد مسرحي، من خلال المرأة - الأخرى "هاجر ، أو بالأحرى من خلال ذلك الجزء الذي لا يتجزأ منها، ولو كان اسمه هاجر، لكنه لا ينجح في تحقيق ذاته، في إبراز نفسه، في انتقاله: الأمومة، ذاك وجه من وجوه الانقطاع - المأزق (Coupure-impasse). هذا الفشل هو فشل انتقال الأنثوية إذ يجمد ما - بين - المرأتين وتكبح عملية الإيصال (l'arrêt de la Transmission).

ما الذي يستحوذ على سارة ويغويها فيصبح من الأهمية ما يجعله وكأنه بؤرة رفض، وكأنه محال يكبح الإيصال ويعطله؟ إذا كان اللقاء مع الآخر - المرأة هو الازدواجية المطلقة بالنسبة إلى سارة، فإنه يفصح عن هذه الحكاية المنفردة التي تبدو فيها أنثى وكأنها مفرغة من أنثويتها[8].

هذا الانقطاع ـ المأزق بين المرأتين يمكن النظر إليه على أنه فشل ما ـ بين ـ اللغتين وهو فشل ذريع، لا سيما أن لهاتين اللغتين جذراً واحداً*، غرضه بالضبط هو احتمال قدرة اللغتين على الحوار ضمن حيز الحدود المشتركة، دون تعنت أي منهما في البقاء داخل حيزها الخاص، إنه حقاً ذلك السياج الذي يحيق بما ـ بين ـ اللغتين (l'entre-deux-Langues)، ذلك المستحيل الحي الذي يشق له الطريق نفيُ اللغة أو اللغة المنفية، التي تعيها هاجر وعياً ضمنياً أو تفهمها فهماً لا واعياً.

موقع هاجر في سفر التكوين يستأثر بالاهتمام. فهي لا تتكلم إلا مرتين فقط، وفي كلتا المرتين تخاطب الله الذي يأمرها بأن تسمّي وليدها إسماعيل، هذا الوليد الذي تضعه وهي وحيدة في الصحراء في موضع ذا دلالة أساسية: بئر، حبل سرة النظر والماء، وجه رحمي يسهل فيه المخاض العسير، مخاض ولادة إسماعيل. هذا هو إسماعيل يحمل على منكبيه شدائد الاسم ومتاعبه. ليست سارة هي من أطلق عليه الاسم إسماعيل وإسماعيل أيضاً، هو على وجه الخصوص، صامت لا يتكلم. ربما أمكن أن نعده أثراً لمأساة، يحمل جرحاً لا جسد له. إن امحاء الحدود في الإيصال يقضي بأن يكون إسماعيل هو حقاً صحراء الكلام: آخر حدود الكلام والحدود التي يبدأ عندها كلام الله.

---

* التفاهم المفترض هنا بين لغتين يقوم على أساس ثقافي مشترك بينهما، كما هي الحال بين اللغتين العربية والعبرية. وجذرهما المشترك كونهما من اللغات السامية.

مشبعاً بالمعاني الرمزية، لكن موسوماً ببعد طفولي، هكذا يلقى إسماعيل ابنه إبراهيم في حيز عقدة تحجر النرجسي[9].

لقد هزّ الضحك إسماعيل هزّاً عميقاً حقاً، مع كل ما يكمن في الضحك من انفتاح على وجود الأعماق اللاواعية.

هكذا يصبح ممكناً فهم وجود "أبي مالك" في سفر التكوين كمكان تلتقي عنده الأمور وتتحول في انحلال أعراض إبراهيم. "أبي مالك" هو الاسم الذي يجسد صمت إسماعيل الأبدي، هو شيء يحاذي الكلام، حدود أقيمت بصعوبة لكن ممكن جعلها جُسيراً، هميزة وصل، اسم "أبي مالك" فوق ما يعنيه "بالعبرية" "أبي بيده الملك" يعني (بالعربية) أيضاً "مالك يا أبي؟". و "أبي مالك" الذي يحضر لعند إبراهيم ليطالبه بزوجته ـ شقيقته سارة، يطرح بالفعل على إبراهيم سؤالاً وكأنما ليزيد من حدة السؤال: "ماذا أسأت إليك؟" "أبي مالك" الذي يحلم برؤية الله في منامه، يضع بين يدي إبراهيم سؤاله عن موضع الآخر، الموضع الذي لم يتمكن إبراهيم بعد من معرفته.

لقد وفى إبراهيم بالوعد الذي قطعه لسارة حين طلبت[10] منه طرد إسماعيل، لكنه فعل ذلك على مضض، إذ "قبح كلام سارة في عيني إبراهيم لسبب ابنه. فقال الله لإبراهيم لا يقبح في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك" (سفر التكوين: الإصحاح الواحد والعشرون ـ الآيتان 11 و 12). عندما رأى الله مدى تأثر إبراهيم، شاء بناء عليه، أن يبدأ فرج إبراهيم وفرج كريته بتحقق أبوته بالإيصال.

ماذا حل بضحكة إسماعيل؟ يبدو واضحاً أن إسماعيل ما عاد يمكنه أن يجد مكاناً يأوي إليه، ملجأ يلم فيه بقايا اللغات التي تكوّنه. لماذا؟ لأن سارة تحسب أنها هي الضحك، وأن كل ضحكة إنما تتحدث عنها وتشير إلى المأزق الذي هو مأزقها. سارة ليست نائية عن الضحك (الذي مهد لإعلان حبلها بإسحق). فهي لا تطيق إذن تموج صوت هذا الاسم*

تقتطع سارة حيزاً غايته الأساسية اقتسام الإيصال. والإرث المقصود إيصاله هو الإرث الناتج عن حضور الاسم، عن فعل اللغة. ولغة إسماعيل، اللغة الأخرى أو لغة الآخر، هي التي ذبحت على هيكل الأنثوية، قرباناً يتيح - كعمل لا يكتسب معناه لحظة حدوثه بل بعد ذلك ولو بزمن بعيد - تجميع الضياع والخسارة، لكي ينبثق فيما بعد كتاب مقدس آخر. يمكن إذن فهم ضحكة إسماعيل على أنها دخول غير واع في معترك اللقاء بين الاسمين: "يسمع" و "يضحك": السمع إلى والضحك من أي تاريخ وأي مزاح؟ كل ذلك في يوم عيد (عيد فطام اسحق). ضحكة إسماعيل تعلن فطام اسحق بتلك الرحلة التي يجتازها جسده عبر الضحك[11].

إذاك تباشر ضحكة إسماعيل انسحابها نحو الصحراء وهي عرضة لشتى الاحتمالات فيبتلعها ظل صراخ صامت. لم يبق سوى صوت الفتى الذي سمعه الله [12]: صوت هو صرخة، شهقة، تفجر الجسد أمام احتمال "تفسخ

---

* - اسحق، لغة، معناها بالعبرية "يضحك" وهذا الاسم هو فعل تماما كما هو اسم إسماعيل الذي يعني بالعبرية "الله يسمع" (المترجم).

الحياة"* (dé-Vivre). علامة وحشة[13] وحزن، نتائجها المرضية لا تحصى عداً في النتاج التخييلي عند العرب.

إسماعيل في التوراة فعل مدمر. ففي سفر التكوين نقرأ ما معناه أن إسماعيل دخل مجالاً تتحبك فيه عقدة يكاد حلها أن يكون مستحيلاً (effct forclusif) حيث تحدث بالتالي عملية كبح للإيصال. اختفاء إسماعيل هو تلك اللحظة بالذات التي لا يعود فيها بإمكان الإيصال المعطل، المحبط، أن يجد خلاصه. إذ يصبح الإيصال مجمداً، في حالة استيداع وعذاب. هكذا يجد إسماعيل نفسه في أقصى نقطة حيث تركه أبوه في صحراء الإيصال.

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق﴾ (القرآن - سورة العلق) "اقرأ" كقصف رعد تهز كيان محمد هزاً عميقاً. محمد الأمي[14] يقرأ الحرف، صوت إسماعيل. نجد مسألة الآخر، عند محمد ، أساسها منذ الآية الأولى في سورة العلق. فمحمد عندما يقرأ الحرف يصبح أمين أسراره، مالك سر أمر ما يعيّن أثر الحرف ويُعين على اقتفائه. وهنا يمكن أن نفهم بسهولة لماذا تملكه الخوف إلى حد تمنى معه الموت. الكآبة والانكفاء هما العنصران المكونان لرحلة القراءة تلك. عندما حضن الملك جبريل محمداً بجناحيه (لمنعه من رمي نفسه عن قمة الجبل)، جعل من نفسه حمىً لمحمد ونطاق معونة في مجابهته مع الواقع الوعر (La Chose) ليسكن فيه

---

* كلمة منحوتة استعارها كاتب النص من فرنسواز دولتو التي تستخدمها في رواياتها وهي تعني بها: "نعيش وكأننا أموات وأحياء ولكن بغير حياة" (المترجم).

الحرف وهو يتملص منه. وعندئذ يصبح بمكنة محمد أن يجتني ذلك النفس المعلق بين جسد إسماعيل والحضور الإلهي. تلك الصلة بالكلام الضائع هي التي، بعد أن اجتُنيَتْ، شكلت القرآن. هكذا يكون من الصواب أن نعتقد بأن أحد معاني الظل - وصفه نطاقاً لنور الحرف - و أنه يتيح إمكان تعيين المكان الذي يندرج فيه الضياع ويجتمع لحظة تقديم الضحية أو قبيلها.

"إقرأ" هي استقبال الحرف باحتفالية وهي تحقيقه وإنجازه من خلال نفسه، وهي العودة إلى الكتاب المقدس، الحرف هو أن يسمع وكأنما به يولد اللاوعي بفعل تأويلي، بفعل كشفي وانكفائي وتسجيلي.

"أنا ابن الضحيتين" (حديث شريف).

يتعرف محمد بوصفه كائناً متكلّماً لظواهر الغوص في وعورة الواقع وصعابه. وهناك محاولة خوض تجربة الإيصال الخاصة بالموت الذي وُلد معه[15]. يقوم محمد برحلته إلى حيث تركه والده بمعنى مجازي، أي في جوار امرأة كان من الممكن أن تكون والدته* ولا يجتني محمد موقف إبراهيم بقدر ما هو يستجمع لحظة الفعل الإلهي منفذاً بفعل إسماعيل وكأنه فعل مكبوت.

يظفر محمد بالحرف في الصحراء، في هذا الحيز الأمومي حيث ولد الحرف، وخاض مغامراته ورضي بإعادة طرح مسألة الإيصال على بساط

* - يقصد الكاتب أم إقبال أخت ورقة بن نوفل (ملاحظة المترجم بعد استيضاح الكاتب حول هذه النقطة).

البحث من جديد، بوصفها نَفَساً لتموجات اللغة لا ينقطع. "إقرأ" لا تطرح مسألة هوية كاتب الحرف بل عمل الكتابة، لكي يولد من الحرف رابط الصلة بين صعوبة الواقع وبين الآخر (entre le Réel et l'Auture).

"ويكون إنساناً وحشياً يده على كل واحد ويد كل واحد عليه وأمام جميع أخوته يسكن" (سفر التكوين 16-12).

"وكان الله مع الغلام فكبر وسكن في البرية.. (سفر التكوين 21-20).

كان اختفاء إسماعيل الذي حدث في الصحراء، وكأنها مكان هبط فيه، نقطة أساسية في وضع أسس لخلقية (Ethique) يمكن معها تجديد موهبة اللغة وجعل الإيصال راهناً لكي يبرز فارق يسجل تحالفاً جديداً. ولما كان إسماعيل محروماً من المكان فقد خصه الله بمكان تتجاوب فيه أصداء اسمه: الصحراء. هكذا جعل العرب بيوتهم وحفروا كلامهم حول الصحراء وعلى أطرافها، لا كرحلة اجتياز للصحراء أو كمكان للمعاناة والتكفير عن الذنوب، وإنما كتعيين دقيق لأساس رمزي يكونه ذلك اللقاء مع الحرف، الذي تفوق روعته كل وصف. حرف (كلام) التضحية، لم تكن كتابته ممكنة مع إسماعيل: بل أنتج حرف تضحية اسحق بالاندفاع نفسه: مصير هذا الحرف هو الذي يدل على انبثاق الحرف الآخر.

لا يُعدم تضاعف الحرف، في نهاية المطاف، وسيلة تجعلني أقفز نحو هذا الـ "شيء ما" الذي فيه بقية حياة، هذا الانفعال المشبع بالحب الذي يطفح به وجه سيبورا المصرية، امرأة موسى، إذ تستحوذ سيبورا على انفتاح لا حدود له في زرقة السماء. فلئن كان موسى يعرف ـ وإن معرفة لا واعية ـ حقيقة

منفاه، فإن الإيصال الخاص به لا يتحقق إلا من خلال وجود أنثوي. بأية لغة تحدث سيبورا موسى عن "بئره"؟ أي منفى كان موسى يحمل داخل لغته لكي يسمع في بلاد غريبة ما فتحه التجاوز مع اللغة الأخرى من صرف نحو الحرف، نحو أساس الفعل النبوي؟ لا شك في أن سيبورا مقطوعة بما فيه الكفاية عن جذورها وعن ذاتها لكي ينبثق لقاء عشقي مع الكلام (le dire) (المقصود هنا الإيصال الإبراهيمي للختان*) يحرر موسى من المأزق الذي يرتاب فيه والذي يكبله. لقد استطاع موسى وسيبورا أن يسكنا حدود ما - بين - اللغتين، حيث يصبح الكلام نَفَساً وعاصفة ولقاء عشقياً بالحرف ورحلة رمز تفوق روعتها كل وصف.

لا نرمي هنا إلى اقتفاء أثر الحرف التوراتي أو القرآني. غير أننا، أحياناً، نادرة بلا شك، قد نصاب في داخلنا بعبور خفي للحرف وكأنه دوار، نرضى معه بمنح الكلمات حياة.

* - حدثت سيبورا إبراهيم عن ضرورة ختنه كجزء من مضمون ذلك الإيصال ولم يكن موسى ليعرف بذلك من قبل.

الهوامش

1- تتيح نصوص القرآن القيام ببحث معمق حول مسألة أبوة إبراهيم: بمنهج ومصطلحات فرويدية، يمكن قراءة هذه المسألة قراءة توضح تطور الانتقال من الفعل المتعلق بإسماعيل إلى خارج العمل الذي يشكل تضحية اسحق.

2 - الجريمة الوحيدة المذكورة في القرآن هي تلك التي تقع بين ولدي آدم: إزاء الحلف الذي يجسده قبول قربان هابيل يفوز قايين من خلال فعلته تلك بعلاقة رمزية مع الله، تنعقد حول مسألة دفن الميت. (الغرب الأسود وبقية القصة ..).

3 - يبين ابن عربي هذه المسألة بالربط بين الضحيتين من غير أن يعي ذلك.

4- في التراث الإسلامي، أن أضحية الكبش بدل "إسماعيل - اسحق" هي نفسها الأضحية التي قدمها هابيل.

5 - انظر كتاب Marie Balmary :(Le sacrifice interdit) - باريس - دار غراسّيه.

6 - لسارة ملء الحق أن تتساءل عن علاقة إبراهيم برغبته.

7 - انظر Daniel S'ibony :"L'amour inconscient" ص: 247-248.

8 - ربما كان موضوع سارة كعنصر من عناصر تأثيرها موضوعاً يستحق الدرس.

9 - حتى الختان لم يكن يجسد في ذلك الحين أساساً في تسلسل النسب، فإسماعيل وإبراهيم خُتنا في الوقت نفسه.

10 - "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح، فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها، لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق" (سفر التكوين. الأصحاح 21 ـ الآيات 9 و 10 و 11).

11 ـ في التراث العربي الإسلامي ثمة جسر يصل ما بين الشقتين يتمثل في زواج ابن اسحق، عيسو من بسمة، بالعربية (واسمها بالعبرية بوسمات). أليس في هذا زواج بين الضحكة والاسم؟

12 ـ هاجر هي التي تنادي. لكن إسماعيل هو الذي يسمع نداؤه.

13 ـ انظر مقالة جان يوري التي ألقاها كمحاضرة في ميلان (1977)، ثم نُشرت في مجلة Analytique (العدد الأول).

14 ـ أمي: من الأمومة ومن عدم المعرفة بالقراءة. "واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة" وفي الآخرة إنا هُدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون ٭ الذين يتبعون النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف.. أولئك هم المفلحون٭" (سورة الأعراف/الآيتان 156 و 157).

15 ـ يُقال أن عبد المطلب جد محمد نذر أن يضحي بأصغر أبنائه، عبد الله، إذا ما عثر على الكنز المدفون أسفل البئر الذي شرب منه إسماعيل، لكن عبد الله، ينجو من الموت، ويتوفى قبل أربعة شعور من ولادة ابنه محمد

إشارة: تمت ترجمة هذه المقالة بالاتفاق مع كاتبها ومع مجلة Intersignes، (ما بين الإشارات)، حيث ظهرت للمرة الأولى، باريس، ربيع 1990.

عدنان حب الله*

خواطر حول التحليل النفسي في المجتمع العربي

1- من المسار الطبي إلى المسار التحليلي

أتيت إلى التحليل النفسي عن طريق المسار الطبي. بدأت دراستي الطبية في فرنسا، وتخصصت في الأمراض الداخلية، ثم في الأمراض العصبية. لم أتوقف عند الاختصاصات الطبية لأنها لم تكن كافية لإشباع رغبتي في المعرفة الأساسية. الطب النفسي هو المفترق ما بين الجسد والفكر. وما يرتجى من التحليل النفسي هو اكتشاف الرغبة في المعرفة. وأذكر أن المرة الأولى التي فكرت فيها في التحليل النفسي يعود إلى سن المراهقة، لما كنت في حوالى السابعة عشرة، وقرأت لأول مرة كتاباً مترجماً عن التحليل النفسي. بقيت الفكرة كامنة، إلى أن دخلت ميدان الطب والأعصاب، وتمكنت من تحقيق هذه الأمنية البعيدة. قد تكون هناك أسباب تعود إلى الطفولة، ولكن سردها قد يجرني إلى الدخول في خصوصيات.

---

* عدنان حب الله، محلل نفساني لبناني، يعمل في باريس. له عدة دراسات في مجال التحليل النفسي.

2- نظرة المجتمع العربي للمحلل النفساني

أنطلق من خبرتي الخاصة، من خلال اشتغالي بالتحليل النفسي في لبنان خلال إحدى عشرة سنة. هناك تصوران، تصور العارف بالموضوع، وهو الطالب (يطلب التحليل النفسي) أي الرجل المثقف، وهناك الأكثرية الساحقة التي لا تعرف شيئاً عن الموضوع، وتنظر إلى المحلل بنفس الصفة والخشية اللتين تنظر بهما إلى الشيخ الذي يتكلم في السيطرة على الأرواح الشريرة، ولكن سرعان ما يتبدد هذا الوهم، ويتبين لهم أن العلاقة هي علاقة عقلانية مرتبطة بتاريخ، وليس بالورائيات الغامضة. هنا تتبين لهم فاعلية سحر الكلمة التي تنطلق وتعبر عن الحقيقة. فالمجتمع العربي لم يتمكن حتى الآن من تدجين الأرواح الشريرة التي يعدها مصدراً للأذى والخوف. فالعالم الخيالي كما هو، جانب مثير (منبع للذة والخير)، وله جانب مخيف (منبع للشر والضرر)، ولا يمكن السيطرة عليه؛ لذلك نحيطه بالعديد من الطقوس التي تهيئ له الحماية.

3- إشكالية التلقي والقابلية

يعود عدم تقبل التحليل النفسي في المجتمعات العربية، إلى أسباب خاصة بالمجتمع العربي وتقاليده، ولأسباب تعود إلى منطلقات التحليل النفسي

ذاته. إذا أخذنا الجانب الثاني، فظهور التحليل النفسي متاخم لأزمة العصر الحضاري المادي. المجتمع الغربي الذي أصبح مجتمعاً عقلانياً، ضيق الخناق على مفهوم الإنسان، المميز برغبته وبعلاقته الإنسانية. المجتمع الحضاري عالج مشكلة الإنسان من الناحية الحاجاتية، وبقيت أشياء لم ينتبه لها. من هنا نجد أن الأرضية التي ولد عليها التحليل النفسي ليست هي الموجودة في العالم العربي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالمجتمع العربي غير مهيأ لتقبل فكر "غريب" لم ينبع أو لم يكن وليد تكوينه. في الفكر العربي هناك عالم الخيال، وهو في مستوى اللاعقلاني، ويتعايش هذا العالم مع عالم الواقع العقلاني، وقد يكون هذا حاجزاً نفسياً أمام المنهجية التحليلية العقلانية، هذا بالإضافة إلى وجود علاجات نفسية تقليدية لا تزال تمارس في الأوساط الشعبية، وتحافظ على منهجيتها منذ قرون. وأذكر بأن الذين كانوا يستشيرون الشيخ أكثر بكثير من الذين كانوا يستشيرون الطبيب النفسي. وفي هذا مصاب آخر للنظرية النفسية الغربية التي تركز على الذات وتحملها مسؤولية المرض، مما ينتج عن ذلك شعور مؤلم بالذنب. أما النظرية العربية، فتقوم على نقلة نوعية من الداخل إلى الخارج، من حيث أن كل ما يمس الذات من أذى ناجم عن أرواح شريرة موجودة في الخارج، ويعمل الشيخ على حماية مريضه، يبعد أذاها عنه ببعض الطقوس المعروفة. من هنا يشعر المريض بانتهاء مشكلاته أولاً، وثانياً بوجود شخص يحميه من هذه المشكلات.

4- البدايات والهجرة

ظهر التحليل النفسي في البلاد العربية أولاً في مصر، بعد الحرب العالمية الثانية. وظهر فوج من المحللين اهتموا بكتب فرويد وبترجمتها. والغريب أن أكثر هؤلاء المحللين هاجروا إلى الخارج، ولم يبق منهم إلا القليل. لم يتكلم أحد، على أسباب هجرتهم وهي جديرة بالعناية والاهتمام. أما في لبنان، فظهرت الموجة التحليلية قبل الحرب الأهلية بقليل، وكان يعلق عليها الكثير من الأمل، لأن هذا البلد ملتقى الحضارة العربية والشرقية، والمؤهل أكثر من غيره لضمان انطلاقة التحليل النفسي. ألفت بالاشتراك مع ثلاثة محللين "الجمعية اللبنانية التحليلية". ورغم الحرب صمدت هذه الجمعية عدة سنوات، وكان التحليل النفسي يدرس كمادة أساسية في علم النفس في الجامعة اللبنانية ـ قسم الآداب، وفي الجامعة اليسوعية. أما الجامعة الأميركية، فلم تكن تهتم بالموضوع إلا نادراً.

أبدى المحللون الفرنسيون اهتماماً بنشأة التحليل النفسي في لبنان. فقد ألقى جاك لاكان محاضرة في لبنان سنة 1973، كما أن سيرج لوكلير ألقى سنة 1978 سلسلة محاضرات في بيروت، إضافة إلى غيرهم من المحللين. ومع تمزق البلد وانقسامه، توقفت الجمعية عن نشاطها وأصبح كل عضو يعمل بمفرده. اضطررت في النهاية إلى الهجرة، بعدما تبين لي أن العمل أصبح مستحيلاً. ومن أهم شروط الممارسة التحليلية، هو توافر جو العمل.

فحرية الكلام التي هي سند الممارسة التحليلية يجب أن تتوافر لها الضمانة اللازمة.

5- الصحوة اللاهوتية

ظهرت الصحوة اللاهوتية بوضوح بعد إجهاض مفهوم القومية العربية، لأن مفهوم القومية وجد في الأساس بعد انحسار الدولة العثمانية والاحتلال الفرنسي.

ولكن بعد الجولة الأخيرة من الحرب على الساحة اللبنانية وما سمي بحروب التحرير، تبين أن العلاقة مع الغرب ليست محصورة بالاحتلال العسكري. فهناك حضارة غربية مهيمنة، مبنية على أسس علمية وتقنية، وهي نتاج مسيرة فكرية تعود إلى الفكر الفلسفي في عصر الأنوار، والقائمة على ترجمة الفكر إلى عمل مادي/علمي. في المشرق العربي ـ أمام هذا المد الحضاري الذي يرتهن كذلك حاجات المشرق العربي ـ ظهرت الصحوة الدينية رغبة في الحفاظ على هوية الشرق والتزاماته بحضارته الروحية المغايرة. إلا أن غياب مرحلة تمهيدية لمفكرين قادرين على استيعاب الفكر الغربي، والحفاظ على الهوية الحضارية الدينية في الوقت نفسه، فتح المجال للانعزال. تبدو الصحوة الدينية كأنها دفاع عن النفس. ويمكن مقاربتها تحليلياً وفك إواليّاتها، لكنّ هذا يتطلب مجالاً آخر.

سامي علي

المتخيل في خبرة الحشيش في مصر*

من الحشيشة السحرية تستقطر المخيلة الشعبية، كعادتها في مصر، ضرباً من الفكاهة تجمع فيه بين المتباينات والخبث. وهي في ذلك تنجح في البعد عن موضوعها بُعداً أمثل يتيح لها التعبير بمزيج من التهكم والرقة عن جوهر خبرة لا تخلو من الرعب. وهنا تتجلى قدرة على ابتكار النكات، كثيراً ما تختفي وراء الموضوعات التي تخلقها، وهي لا تزال تنقل هذه الخبرة نقلاً غير شخصي، ماكراً وساذجاً في آن.

ولسبر هذا البعد، سوف ندرس ثلاث ظواهر مترابطة أوثق الارتباط: مركب الكلمات التي تحدد المجال اللغوي لخبرة الحشيش؛ شخص الحشاش كما يتبدى في تراث الفولكلور؛ وأخيراً النكات التي يكون الحشاش بطلها.

ويجب التنبيه أولاً إلى أن اللغة المصرية الدارجة غنية بالمصطلحات والتعبيرات للدلالة على المخدر وآثاره، متخذة في ذلك سبيل المجاز الذي نتبينه خلال الأوساط الحرفية ذاتها.

---

* – ترجمة المؤلف لجزء من كتابه "الحشيش في مصر، مقال في علم الإنسان التحليلي" (بابو 1971، دينو 1988)، من صفحة 62 إلى صفحة 78

Sami, Ali Le Haschisch en Egypte, Essai d'anthropologie Psychanalytique, (Payot, Paris 1971, Dunol, Paris 1988).

وقد حذفت في الترجمة هوامش الأصل الفرنسي. والمؤلف أستاذ ومدير وحدة الأبحاث النفسجمية بجامعة باريس.

فلنبدأ بكلمة "الحشيش . هي كلمة مزدوجة الدلالة تستهدف كشف موضوعها وإخفائه في الوقت نفسه. فهي تعني أيّ عشب بشرط أن يكون له مظهر العشب البرّي النّابت في الصحراء أو على ضفة النهر. والحشيش بهذه المثابة يفقد كل ما يميزه، ويختفي وراء معنى لا يُفهم إلا بالإشارة، شأن أي نص باطني. فالسر إذاً ظاهر جهراً لا يفطن إليه إلا اللبيب.

واستخدام اللفظة في صيغة المفرد، حشيش يتضمن التعبير عن موضوع وجداني، لا ينفصل عن لغة التصغير ذاتها وقد تحول كلمة الحشيش أحياناً إلى "حسّيس"، مما يدعو إلى الابتسام، لأن استبدال السين بالشين يميز بعض لهجات الريف في مصر، فضلاً عن دلالة على الرجل "الحسّيس أي ذي الحس المرهف. ومن المألوف أيضاً اللجوء إلى الإشارة للدلالة على الحشيش دون تسمية فيدعى، إذّاك بـ "الحنة"

وحين يمزج الحشيش بالأبهرة والمربب يسمى بـ "المنزول" وهي اسم فعل مشتق خطأ من فعل "أنزل". والإشارة هنا إلى تنزيل القرآن في آية (إنا أنزلناه في ليلة القدر). وكأن المنزول منزل من السماء كالمن والسلوى.

أما الحشاش فهو من يتعاطى الحشيش تعاطياً يصبغ عليه صفات شخصية مميزة، أهمها الاستغراق في الخيال بإفراط وبلا تقيد. والحكاية "الحشاشي نكتة تستلهم في عمقِ الجوانب المضحكة في مواجهة الحشاش بالواقع.

واللغة تميز التخدير عن السكر، مستخدمة في ذلك تعبيرات ذات مذاق. واللهجة المصرية تدل بفعل "سطل على نشوة التخدير وغياب

الشعور."والمسطول يوصف بصفات متخيلة تصف حالة اللذة السلبية التي يعانيها. فيقال عنه أنه "متربس" وأنه "قفْل وأنه "متيّس"، وكلها أوصاف لغلبة الخيال لديه غلبة تؤدي إلى انغلاقه عن العالم الخارجي. وهو انغلاق يصحبه تضخم الشعور بالذات تضخماً نجد أثره في اللغة الدارجة التي تصف "المنسطل" بأنه "سلطان زمانه". وسوف أرجع فيما بعد إلى دلالة هذا التوحيد بين الحشاش ورمز السلطة الزمنية.

واللغة، وإن كانت ثرية في وصف حالة التخدير، فإنها تبدو متحفظة في دلالتها على الخروج منها. ففعل "فاق" يدل أصلاً على التحول من حال النوم إلى حال اليقظة، ومن اختلاط الشعور إلى وضوحه. وأما حالة افتقاد المخدر فيطلق عليها اسم "خرمان" وهو قد يكون مشتقاً من فعل خَرُم" كما لو كان الأمر يتضمن فقدان الطاقة الذاتية وتبددها خارج الذات.

هذه الأمارات اللغوية تحدد كلها ملامح شخص يكشف التراث الشعبي عن قيمته الاجتماعية الحقة، بوصفه فرداً قابلاً على الاستدلال المنطقي رغم عدم التزامه بالمنطق، مبتكراً لا يجارى في تخيل الحلول الوهمية، معدما يباري ذوي الجاه والسلطان.فهو يتحدث باسم الشعب صامداً أمام السلطة التي تسعى إلى سحقه، مستمراً في الحياة وخالقاً للحياة. وتسمح المصادر الأدبية رغم شحتها بتحديد أصل هذه الصورة والوظيفة التي تؤديها في السياق التاريخي الذي ظهرت فيه.

أما الأصل فهو مرتبط بدخول الحشيش إلى مصر إبان النصف الأول من القرن الثالث عشر، وانتشاره انتشاراً سريعاً بين أكثر الطبقات فقراً. فكان

يأكله الصعاليك والمتصوفة، وكان يسمى بـ حشيشة الفقراء" وجاء المقريزي بعد ذلك بقرن فوصف زرعه وتعاطيه لدى من يسميهم تسمية لا تخلو من التعالي بـ "أرذل الناس . و"أرذل الناس" هؤلاء وإن فقدوا كل شيء فهم لم يفقدوا مَلكةَ الحلم. والحلم دخول في عالم معجب، خارج الزمان، تجد فيه المتناقضات حلاً داخل كل متخيَل. والتمزقات تختفي عندما تعبر عتبة الممكن. إذ ذاك تظهر صور فيها نقل وتصويب للواقع، رغم عدم نسبتها للواقع. فهي صور حافظة لأحداث منسية من الماضي، استحالت استحالات سرية ولطقوس قديمة فقيرة المعنى. صور تؤرخ تأريخاً أسطورياً صادقاً وإن كان غير ذي صلة بأي تسلسل زمني. والأدب الشعبي، وخاصة "ألف ليلة وليلة" يعطي مفتاح هذا العالم الذي تجد فيه خبرة الحشيش مكانها بين أحداث حياة أليفة وغريبة معاً .

ولا ريب في أن أصل كتاب "ألف ليلة وليلة" ليس مصرياً. ولا ريب أيضاً في أن البناء الزمني الدائري الذي يميز شكل القصص فيه (القصة داخل القصة، داخل القصة..)، وكأنه لمحة من الأبدية خلال حركة زمنية كفت عن الحركة، كل ذلك يعبر عن حساسية عميقة لشعب يتجه بطبيعته إلى ما وراء الأحداث الزمنية، والكتاب صادر مباشرة عن القصص الشعبي الذي يُحكى ولا يُكتب، بحيث نجد مضمونه في تغير دائم خلال العصور: قصص تتغير وأخرى تختفي، وأخرى تحل محلها، دون أن تكف المخيلة الشعبية عن خلق الجديد. فنحن إذاً إزاء كتاب فريد، يستهدف إلغاء الزمن باستخدام الزمن، كتاب صادر عن الانبهار بالموت، عامل على السيطرة عليه في الآن نفسه

والقرابة ما بين "ألف ليلة وليلة" و "كتاب الموتى قرابة حميمة، فكلاهما تساؤل جذري وعبّر شخصي لا يتوقف. فثمة كتب لا كاتب لها بالطبع.

تحكي شهرزاد* حكاية فلاح فقير أهدى السلطان سلة من الفاكهة الجديدة الإثمار فبذل له السلطان العطاء وأبدى إعجابه "بفصاحته وانطلاق لسانه وطلاوة حديثه وحضور بديهته": وكلها صفات تجعل منه قصاصاً بارعاً سرعان ما طلب منه السلطان ذخيرة من الحكايات التي يحلو قصها ويطيب سماعها. وأول ما حكى الفلاح حكاية "رجل مهنته الصيد وشغله الشاغل تعاطي الحشيش وتبدأ المغامرة ذات مساء مقمر، جاوز فيه كمية الحشيش المعتداة يومياً، فخرج يستنشق من ضفة النهر. فإذا هو ضحية وهم من أوهام الحواس جعله يعتقد أن نور القمر المنعكس على الأرض المعبدة هو هذا النهر. ثم أن الأحداث وإن تعاقبت تعاقباً منطقياً لم تفلح في تبديد هذا الوهم الأولي. "فمخيلته المفرطة أوصت إليه قائلاً: "والله يا صياد فلان الفلاني، ها أنت قبال النهر ولا صياد غيرك على شطه. فما عليك إلا أن تأتي بقصبتك وتصيد وسوف ترزق هذه الليلة إن شاء الله. هذا ما جال بخاطره وهذا ما نفذه. فلما أتى بقصبته، جلس على حاجز وألقى بالخيط والشص المطعم في بقعة النور المنعكس على الأرض الملساء .

ما أغربها من طريقة لصيد السمك وإن أدت إلى صيد غير متوقع! فقد مر كلب وابتلع الشص بطعمه فاختنق وأخذ يشد الخيط لكي يفك قيده

---

* – الإحالة هنا إلى ترجمة ماردروس (Mardrus) لـ "ألف ليلة وليلة" (Gallimard, Paris, 1955) فهي ترجمة للترجمة.

والحشاش ينزلق حثيثاً على الأرض عاجزاً عن مقاومة هذه السمكة الممعنة في الضخامة. فإذا هو يرى نفسه وسط قطعة الماء، فأخذ يصرخ مستغيثاً "أغيثوني يا أهل الإسلام! أعينوني على إخراج هذه السمكة المتوحشة من أعماق النهر الذي جرتني إليه. النجدة يا أهل النجدة، بالله عليكم، فإني غريق!". فأسرع حراس الحي ووقفوا مذهولين حيال هذا الغرق الخيالي. وسألوه: "من أنت يا صياد؟ ومن أين تتحدث؟ وما هي هذه السمكة؟" فأجاب الصياد: "لعنكم الله يا أولاد الكلاب! أهذا وقت المزاح أم وقت إنقاذي من الغرق وإخراج السمكة من الماء؟" وأما الحراس فكفوا عن الضحك وانقضوا عليه غاضبين من شتيمته لهم بأولاد الكلاب فأوسعوه ضرباً وقادوه إلى القاضي.

"وقد أراد الله أن يكون القاضي من مُدمني الحشيش . فما لبث أن صرف الحراس بعد تأنيبهم وأوى ضيفه الغريب المسلك.

"وقضى الصياد ليلته في راحة النوم، واليوم التالي في متعة الأكل، ثم دعاه القاضي للقياهُ مساءً، واحتفى به غاية الاحتفاء وعامله معاملة الأخ. وبعد العشاء، أجلسه بجانبه أمام الشموع الموقدة، وقدم له الحشيش، فتعاطياه سوياً. وظلا يتعاطيانه حتى ازدردا منه ما هو كاف لقلب فيل على ظهره عمره مائة سنة.

ولما ذاب الحشيش في مخيهما، بدت ميولهما الطبيعية لا يحدها حد. فتعريا وأخذا يرقصان ويغنيان ويأتيان بغرائب الأفعال".

وشاء القدر أن يمر السلطان ووزيره متنكرين على عادتهما في زي التجار، فاسترعاهما ما يصدر عن البيت من شغب وضجيج، فدخلا ووقع بصرهما على الحشاشين. وهمس السلطان في أذن وزيره: "تاللّه، إن قضيب قاضينا لأصغر من قضيب صاحبه الأسود!". فالتفت الصياد إليه قائلاً:"مالك تهمس يا هذا في إذن هذا الآخر؟ إجلسا أنتما الاثنان، فهو أمر مني، أنا سيدكم سلطان المدينة، وإلا طلبت من وزيري الراقص أن يقطع رأسيكما لتوه. فلا شك أنكما لا تجهلان أني أنا السلطان نفسه، وأن هذا هو وزيري، وأن العالم في قبضة يدي كالسمكة في راحة يدي اليُمنى . وأدرك السلطان ووزيره أنهما حيال مدمني حشيش من أغرب طراز. فقال الوزير بغية إضحاك السلطان: "ومنذ متى يا سيدي أصبحت سلطاناً على المدينة؟ أتستطيع أن تقول لي ما حدث للسلطان السابق؟" فقال الصياد : "لقد عزلته وقلت له: اذهب!" فقال الوزير:"أو لم يحتج السلطان؟. فأجاب الصياد :"أبداً، بل سرّه أن أخلّصه من عبء الحكم. لذلك كافأته وأبقيته في خدمتي. فإن ندم على استقالته، سرّيتُ عنه بحكايات أحكيها!"

وأردف الصياد :"لي رغبة ملحة في التبول!" فرفع قضيبه الذي لا ينتهي، واقترب من السلطان وتظاهر بالتبول عليه. وقال القاضي: "وأنا أيضاً أرغب في التبول!" واقترب من الوزير، مقتفياً أثر الصياد، وعندئذ أسرع السلطان والوزير بالهرب وهما لا يكفان عن الضحك" .

وفي اليوم التالي استدعى السلطان القاضي وضيفه وأفهمهما تلميحاً أن تاجري الأمس ليسا إلا هو نفسه والوزير. فارتمى القاضي على الأرض

طالباً الصفح، وظل الصياد غير مبال نتيجة لتأثير الحشيش. ورد على السلطان بقحة: "ماذا علينا، إن كنت أنت الآن في قصرك، فقد كنا بالأمس في قصرنا! "فسُر السلطان جداً من سلوكه وقال له: "يا أمكر من ضمته مملكتي، ما دمت سلطانا وأنا سلطان، فابق معي في قصري. ولما كنت تتقن حكاية الحكايات، فشنّف أذني بحكاية منها". وهكذا أصبح آكل الحشيش ثانية ما لم يكف عن كونه منذ البداية: قصاصاً لا تنضب مخيلته. وهنا يقص على السلطان خمس قصص فيها سمر ودعابة ونيل من القاضي وجابي الضرائب. وبلغ سرور السلطان غايته فعُيّن الحشاش وزيراً ثم كبيراً للوزراء.

وفي ذروة هذا النظام السياسي المتعسف، أتيحت للصياد فرصة إبداء أن الحس الفكاهي قد يكون عاملاً حاسماً في حل المشكلات العملية، مستخدما اللامعقول لفض نزاع أساسه اللامعقول.

فقد عُرضت على كبير الوزراء قضية فلاح استولى على عجل جاره، تاركاً له مُهراً في أسوأ حال، وادعى أن فرسه قد ولدت عجلاً بأعجوبة. وقال الفلاح: "يا سيدي، من الشائع المعروف أن العجل ولدته فرسي وأن المهر ولدته بقرة هذا الرجل!" فأجاب الوزير: "أصحيح الآن أن البقر قد تلد الأمهار وأن الأفراس قد تنجب العجول؟ ذلك ما لا يقبله من له ذرة من العقل". فأردف الفلاح: "يا سيدي، ألا تعرف أن لا شيء ممتنع على الله الذي يخلق ما يشاء ويبذر في أي أرض يشاء، وأن المخلوق ما عليه إلا القبول

والاستسلام والحمد؟". وهي حجة زائفة سوف يستخدم الوزير ما يُناظرها لتبيان خطئها المنطقي.

"أمر الوزير بإحضار فأر وسَفط كبير من القمح، وقال للخصمين:"راقبا بانتباه ما سوف يحدث ولا تبوحا بكلمة!". ثم التفت إلى الخصم الثاني وقال له: "أيا صاحب العجل ابن الفرس، خذ سفط القمح وحمّله على ظهر الفأر!"فصاح الرجل: "كيف أستطيع وضع هذا السفط الضخم على ظهر الفأر دون أن أهرس الفأر؟". فأجابه الوزير: "يا قليل الدين، كيف تجرؤ على الشك في قدرته تعالى الذي جعل الفرس تلد عجلاً؟" وأمر الحراس أن يقبضوا على الرجل لما أبدى من جهل وعدم إيمان وأن يشبعوه ضرباً. وأعاد للخصم الأول العجل مع أمه ووهب له المهر مع أمه أيضاً"

وهكذا تنتهي هذه الدورة من حكايات الحشيش ذات الأصل المصري الوثيق. وفي داخل هذا البناء المميز للحكايات ككل، يبدو متعاطي الحشيش شخصاً خيالياً خالقاً للخيال. وحين تفرغ ذخيرته من القصص الطّلي المُغرب، يعود إلى الواقع لكي يؤدي وظيفته بوصفه كبيراً للوزراء. والواقع هو في الحقيقة واقع متخيل، فالحشاش ليس الصياد الذي كان، وهو في الآن نفسه عنصر من عناصر حكاية الفلاح التي تنسى في نهاية المطاف.

والموقف يشبه مرايا يعكس بعضها بعضاً. لذلك كان للموقف مقابل له البناء الدائري نفسه: فالسلطان كالحشاش يظهر داخل دوائر متداخلة من الروايات يشغل فيها المركز والمحيط على التوالي. فهو بهذه المثابة صورة أخرى للحشاش لها وجود أساسه عين الإنيّة المتخلية.

بيد أن هذه القصص المتداخلة إنما تكرر إلى ما لانهاية الموقف نفسه، الذي يتميز بأن شخصاً (شهرزاد، ثم الفلاح، ثم الصياد) يتولى تسلية السلطان بحكايات تحكى لتسلية سلطان بحكايات تحكى لتسلية سلطان .. إلى غير نهاية. ويتعين الآن تحليل هذه العلاقة التي تزدوج فيها الحدود نفسها، من وجهة نظر التاريخ.

عندما بدأ انتشار الحشيش، كانت مصر تمر في ظل الحكم المملوكي (1250-1516)، بحقبة من أظلم حقبات تاريخها. فالتدهور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي يؤدي حثيثاً إلى ظلمة الحكم العثماني (1517-1817)، حيث تؤلف الطبقة الحاكمة الشركسية والتركية الأصل طائفة مغلقة على نفسها تستغل جمهرة الفلاحين وتستأثر بثرائها. وداخل التنظيم الإقطاعي المؤلف من الملاك والفلاحين، نجد الإنتاج الأدبي ينقسم القسمة نفسها: فثمة من ناحية أعمال أدبية مكتوبة بالعربية الفصحى، تغلب فيها المحسنات البديعية وتخلو من أية طفرة خلاقة، وثمة من ناحية أخرى مخيلة شعبية ملهمة تستخدم العامية استخداماً حياً قويا. مخيلة تعبر عن صور تبدو هامشية بالنسبة للأدب الرسمي، فيها تنعكس روح شعب مصرّ على إثبات وحدته ودوامه حيال كل التدخلات الأجنبية.

وقصص الحشيش تبدو في هذا السياق التاريخي الخاص، وكأنها محاولات لحل صراع بين المعدمين والسلطة التي تتجسد في شخص السلطان، وهو صراع يتمثل في موقفين على طرفي نقيض: خضوع يضفي على الهرم الاجتماعي معنى قدر لا سبيل لرده، أو تمرد واع ببطلان كل نظام أصله

الظلم. والفولكلور الريفي في مصر ما زال محتفظاً بآثار هذين الاتجاهين الصادرين عن نظرة واحدة للعالم. غير أن كتاب "ألف ليلة وليلة" يشهد بأن موقفاً ثالثاً وإن كان صعب التصور: تذويب معطيات المشكلة في لاذع النكات. لذلك نجد أن جدلية السيد والعبد كما يصفها هيغل تلقى ها هنا صدى غير متوقع: فبدلاً من أن يؤدي الصراع من أجل الاعتراف بالذات إلى إعادة توزيع القوى في مستوى الواقع، ينتقل الصراع نفسه على العكس من الواقع إلى مجال الحلم. وهذا النفي المتخيل ليس هرباً خارج التاريخ، بل هو وسيلة يرفض بها العبد الاعتراف بأنه عبد، إزاء سلطة السيد المطلقة. وهو ما يتوصل إليه من خلال مخيلة تخلق أعمالاً تتلاشى فيها تدريجياً المسافة التي تفصله عن قمة الهرم.

فالعبد هو من يتمكن بقدرته اللغوية من إبهار السيد والسيطرة عليه بهذا الإبهار. فإن كان العبد من أكلة الحشيش، ثم التكافؤ بينه وبين السيد بطريقة ساذجة وطبيعية: فهو ذاته يصبح سيداً،"سلطان زمانه"،بحيث يستطيع إطلاق العنان لدوافع عدوانية جنسية الصبغة تستهدف النيل من موضوعها نيلاً مضحكاً (الصياد يتظاهر بالتبول على السلطان المتنكر). ومن هنا عواطف تميز علاقة الحشاش برمز السلطة، تمتزج فيها الرغبة في الجذب وإرادة الإيذاء. وبانعكاس جدلية السيد والعبد في اتجاه الأخيلة، ينكشف الدافع اللاشعوري الذي يحركها: منافسة أوديبية بين خصمين متعادلين رغم اختلافهما.

وداخل هذا الصراع الذي يعتمل في صمت، يقوم الحشيش بدور إلغاء الاختلاف، شأنه في ذلك شأن الحس الهزلي. ولئن كان ذلك لا يحل الصراع،

فهو ينجح على الأقل في تجريد الصراع من جديته.فبالضحك تنطلق طاقة انفجارية لا سبيل إلى إخفائها: الميول المتناقضة تتحرر دون تغيير للعلاقة بين القوتين في مستوى الواقع. فالحل إذن حل متوسط، يحتفظ بالعبد نفسه بين الحافز وموضوعه وهدفه المعتاد. والعمل الخيالي يحقق هذا المطلب المتعدد من حيث أنه يهدم العالم لكي يعيد بناءه. وفي هذا العمل يتحول الصراع إلى عنصر روائي يخلق حركة تكرارية غايتها جعل الموضوع غير ممكن الإدراك نهائياً. فالوصف يقع على موضوع ليس في النهاية إلا وهما يحل محل الواقع ويدخل في سياق نص لا مؤلف له، داخل نصوص أخرى لا مؤلف لها أيضاً. ومن هنا فقدان للإنية قريبة الصلة بالحلم داخل الحلم. فإن ورد في الحلم الشعور بأن ما يحدث ليس إلا حلماً، لم يؤد ذلك إلى اليقظة الحقة، بل إلى امتداد الحلم امتدادا نتبين فيه نظير الانتقال من حلقة إلى أخرى من القصص. فثمة إذن علاقة جذرية، يكشف عنها الموقف الأوديبي، بين الحشيش والفكاهة. فمتعاطي العشب المخدر ينقلب على السيد الذي يمثل في اللاشعور شخصية أبوية: سلطان؟ يُهان!. ولكن لا ننسى أن ذلك هو ما يعلنه على الملأ كتاب "ألف ليلة وليلة"، في لغة مجازية يزدوج فيها الواقع ازدواجاً لا ينتهي. فالصورة الأدبية للمتخيل هي التي تسمح بالانتقال من حال التخدير إلى التعبير عنها تعبيراً فكاهياً. فهل تصح هذه الصيغة خارج الإطار التاريخي الذي أتاح لنا صياغتها؟

لا شك أن شخص الحشاش الذي لا يزال حياً في المخيلة الشعبية المصرية، قد تعدى الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهوره. فبتغير المسرح السياسي

والاجتماعي، أصبحت الغلبة للمقومات اللاشعورية. فعلينا إذن أن نتوقع أن الحشاش لم يزل بطل الدراما الأوديبية القديمة، رغم تنوع الأدوار التي تنسبها إليه المخيلة الشعبية.ولذلك سوف نستخدم النكات التي تنتسب إلى التراث غير المكتوب لكي نستشف منها كيف يعيش الحشاش علاقاته بالعالم.

فلنتعرف عليه أولاً.ما أبرز صفة يتميز بها؟ الآراء مجمعة على توكيد سلبية مزمنة تحل محل الأرجاع المألوفة. وهو ما تدل عليه خاصة النكتتان التاليتان.

حشاش يرى على الأرض قطعة نقود ذات العشرة قروش، فيسرع بإخفائها بقدمه، انتظاراً لالتقاطها. وإذا بسكران يراه ويصرخ به:"لا تمس الخمسين قرشاً وإلا قطعتك قطعاً!". فما كان من الحشاش إلا أن أولج يده في جيبه وأخرج أربعين قرشًا وضعها إلى جانب قطعة النقود ومضى في حال سبيله!

والنكتة تبرز الفارق بين آثار العشب والخمر المتباينة: فالحشاش إن هوجم لا يذعر بل يبدي استسلاماً لا حد له. والجانب الفكاهي ناتج عن المضي بمنطق اللا معقول إلى غايته.

خلال جلسة تعاطي حشيش، افتُقد المخدر، فكُلف أحد المدخنين أن يبتاع بجنيه حشيشاً؛ وفي الطريق رأى شرطياً فألقى بالجنيه وولى الأدبار!

والتأثير الفكاهي ينتج ها هنا من خطأ مزدوج في الاستدلال: فمن ناحية، نقود الحشيش تصبح الحشيش ذاته، ومن ناحية أخرى ممثل السلطة يصبح الشخص ذاته عالماً بنواياه المستقبحة. وكل ذلك يعني أن العمل بدلاً من أن

ينتسب إلى مجال المشروعات التي يلتزم تحقيقها، يتحقق في الحاضر تحقيقاً آنياً.فالغاية تدرك بدون مراحل متوسطة، مما يخلق الإحساس بتمركز لحظات الزمن غاية التمركز.

وفيما يلي حوار يتجلى فيه فن المراوغة المميزة لخبرة الحشيش، وهو يجري ليلاً بين حشاشين:

- أترى القمر متلألئاً؟
- ولكنه الشمس يا مسطول!
- لا، هو القمر!
- لا، هي الشمس!

ومر حشاش ثالث طلبا منه إن كان هو القمر أو هي الشمس، أجاب:

- متأسف، لست من هذا الحي!

والنكت الثلاث تصوير لمثل شعبي كثيراً ما يرد بين المدمنين: "الحشيش جبان" (نسبة إلى الشيء لحالة يخلقها الشيء). وها نحن أبعد ما نكون عن الاشتقاق اللاتيني الذي يوحد بين الحشيش والعنف إذ يستخرج كلمة قاتل (assassin) من كلمة حشاش (haschaschin)، إشارة إلى طائفة الحشاشين.

(باريس في 22 أبريل 1990)

الفهرس